أ.د.مصطفى النشار



تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي

أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية

الدار المصرية اللبنانية

تاريخ
الفلسفة اليونانية
من منظور شرقي
أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية

النشار، مصطفى .
تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي: أرسطو طاليس
ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية/ مصطفى النشار
. ـ ط1 ـ القاهرة :الدار المصرية اللبنانية ، 2013.
256 ص ؛ 24 سم.
تدمك : 4 - 817 - 427 - 977 - 978
1- الفلسفة اليونانية - تاريخ.
أ- العنوان . 182.09
رقم الإيداع : 5795 / 2013

الدار المصرية اللبنانية
16 عبد الخالق ثروت القاهرة .
تليفون: 23910250 202+
فاكس: 23909618 202+ ص.ب 2022
E-mail:info@almasriah.com
www.almasriah.com

الطبعة الأولى : جماد أول 1434 هـ أبريل 2013 م

أ.د. مصطفى النشار
أستاذ الفلسفة القديمة ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي

أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية

الدار المصرية اللبنانية

الإهـــــداء

إلى زوجتي

المقدمة
مكانة أرسطو الفلسفية والعلمية

تمهيد:

يحتل أرسطو بين فلاسفة العالم مكانة رفيعة لا يستطيع أي من الفلاسفة قديمهم أو حديثهم أن ينازعه فيها؛ فهو رغم تتلمذه على يد أفلاطون لمدة قد تزيد على العشرين عامًا نجح في أن يتجاوز فكر أستاذه، وأن يقدم فلسفة جديدة عمادها الارتكاز على العلم واحترام معطيات الواقع المحسوس. وبذلك أصبح هو وأستاذه مَن اقتسما التأثير على الفكر العالمي حتى مطلع العصر الحديث، بل ربما إلى وقتنا هذا تستطيع أن تقول إن هذا الفيلسوف إما أفلاطوني أو آرسطي.

ولا شك أن هذه المكانة التي احتلها أرسطو لم تأت من فراغ، وإنما جاءت نتيجة عقليته الموسوعية وفضوله العلمي الذي انطلق بلا حدود ليرسم المعالم الثابتة، لطريق الفلسفة، ولطريق العلوم المختلفة، بدءًا من المنطق حتى علوم الحياة المختلفة.

أولًا: أسباب تميز مكانة أرسطو:

وقد احتل أرسطو هذه المكانة لأسباب أخرى عديدة لعل أهمها:

أولًا: أنه بإنجازاته الضخمة عبر مؤلفاته في شتى فروع المعرفة والعلم، يمثل قمة النضج للمشروع الحضاري اليوناني برمته؛ فإذا سلمنا بأن المشروع الحضاري للأمة

اليونانية كان في المقام الأول مشروعًا فلسفيًا، فإن أرسطو بحق يعتبر قمة التتويج النظري والتطبيقي لهذا المشروع.

فقد أسلم المشروع الفلسفي اليوناني نفسه لأرسطو على نمطين متعارضين؛ النمط الأول عبر عنه أصحاب الاتجاه المادي الذي بدأه فلاسفة ملطية من تفسير الطبيعة واختتمه السوفسطائيون باتجاههم إلى تأكيد نسبية الوجود والمعرفة، بل ونسبية الفضائل، مرورا بالفلسفة الذرية التي أكدت وأحكمت التفسير المادي للعالم الطبيعي. أما النمط الثاني فقد عبر عنه الاتجاه المثالي الذي بدأه فيثاغورس ومدرسته حينما حاولوا تفسير العالم تفسيرًا رياضيًا واختتمه سقراط وأفلاطون برؤيتهما المثالية للأخلاق والدولة مرورًا بالمدرسة الايلية التي أكدت حقيقة أن الوجود واحد ثابت لا يقبل التعدد أو القسمة أو الحركة[1].

وقد نجح أرسطو في المزج بين هذين النمطين وتجاوز تناقضهما أو تعارضهما، وكان مفتاح نجاحه هو ما ابتدعه من منطق وفلسفة جديدة اعتمدت على اصطلاحات جديدة اشتقها أرسطو وعبرت بقوة عن هذا المزج؛ حيث أقام فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية على التمييز بين «الوجود بالقوة» و«الوجود بالفعل» أو بين «المادة» و«الصورة»، وكان آلة هذا النجاح هو المنهج الذي اتبعه في تلك الفلسفة ويقوم على مزيج من الاستقراء والقياس البرهانيين[2].

ثانيًا: اتجاه أرسطو الواضح للاستفادة من جهود علماء عصره، ذلك الاتجاه الذي جعله يوجه مدرسته الفلسفية منذ البداية توجيهًا علميًا؛ بحيث نجح هو وفريق عمله المتكامل من خاصة التلاميذ الذين تخصصوا في الأبحاث العلمية المختلفة أن يؤسس لمعظم العلوم؛ فيحدد موضوعات البحث في كل علم، والمنهج الملائم للدراسة في هذه الموضوعات، كما يقدم من خلال نتائج دراساته وجهود تلاميذه نماذج عديدة وتطبيقات مختلفة لكيفية البحث العلمي المنظم في هذه الموضوعات.

---

(1) انظر: كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1999م، ص 125 - 126.
واقرأ بقية الفصل عن أرسطو واكتمال المشروع الحضاري اليوناني بنفس المرجع.

(2) نفسه، ص 126.

إن هذا الاتجاه نحو الدراسات العلمية – التجريبية كان من شأنه سد النقص الذي بدا في التركيز من جانب فلاسفة اليونان السابقين على أرسطو على الدراسة التأملية – الميتافيزيقية للطبيعة.

لقد كانت مدرسة أرسطو (اللوقيون)، مدرسة علمية تجريبية أكثر من كونها مدرسة فلسفية تأملية؛ ولذا فقد تميز أرسطو وتميزت مدرسته بالتركيز على البحث العلمي المنظم فكان الناتج عظيمًا وهائلًا في شتى مجالات العلم.

ثالثًا: الأسلوب العلمي الدقيق الذي اتبعه أرسطو في الكتابة كان وراء هذا التفرد الأرسطي، وكان تأسيسًا للأسلوب العلمي الجديد الذي ينبغي اتباعه لا في الكتابة الفلسفية وحدها، بل أيضًا في الكتابة في العلوم المختلفة. ويجدر الإشارة هنا إلى أننا لسنا مع الثورة التي ادعى بيكون وغيره من فلاسفة العلم المحدثين أنهم يقومون بها على أرسطو؛ فأرسطو أول مَن ابتدع بحق الطريقة العلمية في الكتابة وأول مَن حاول نحت المصطلحات المناسبة لكل علم، وإن كان من الطبيعي أن يحدث كل فترة تطور نوعي في الكتابة العلمية، يواكب التطور في آليات ومناهج البحث العلمي. وهذا ما قد بدأ إدراكه مع العلماء العرب في العصر العلمي الإسلامي، وقبل أن يقوم بيكون بثورته المزعومة على أرسطو وعلى مناهجه ومصطلحاته[1]!!

رابعًا: اكتشاف أرسطو للمنطق وتمييزه بين أسلوب التفكير الصحيح والتفكير الخاطئ واكتشافه لأسس التفكير العلمي الاستدلالي بنوعيه (الاستقرائي والاستنباطي)، قد مكنه بلا شك من غربلة كل التراث الفكري السابق عليه، كما مكنه من القضاء على التفكير السوفسطائي المغالطي الذي شغل السوفسطائيون فيه الناس في محاولات تعتمد على المغالطات اللغوية واللفظية، وقد أتاح هذا فرصة نادرة للتقدم خطوة إلى الأمام في البحث العلمي الذي يستقرئ الواقع دون التحليق في الخيال، والعيش بين الألفاظ والمماحكات اللغوية!

(1) راجع ما كتبناه تحت عنوان: هل كان العلم الحديث ثورة حقًا على أرسطو؟ في كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1995م، ص170 وما بعدها.

خامسًا: الموسوعية التي تحلى بها أرسطو، وقدرته على الكتابة في موضوعات العلوم المختلفة بعد تحديدها وابتداع المنهج الملائم للبحث فيها، هذه الموسوعية قد جعلت كل ما كتبه أرسطو هو الأساس الذي ينبغي أن ينطلق منه أي باحث في أي علم، وكان على هذا الباحث في أي علم أن يقرأ أرسطو كاملًا حتى يمكنه تحليل وفهم ما كتبه أرسطو في هذا العلم الذي أراد أن يتخصص فيه. وقد كانت هذه بلا شك مهمة شاقة على الباحثين المبتدئين الذين كثيرًا ما وقعوا أسرى للمذهب الأرسطي وقضوا أعمارهم في محاولة فهم أرسطو وشرحه دون أن ينجحوا في تجاوزه أو الخروج على ما كتبه في هذا العلم أو ذاك.

ولعل ذلك هو ما جعل الكثيرون من مؤرخي الفلسفة والعلم يتهمون أرسطو بأنه وقف كحجر عثرة أمام تقدم العلم للدرجة التي قال فيها برتراندرسل في تأريخه للفلسفة الغربية: «إن تأثيره (يقصد تأثير أرسطو) في العصر الحاضر يسد علينا مسالك التفكير الواضح سدًّا يتعذر علينا أن نذكر كم كانت الخطوة التي خطاها متقدمًا على أسلافه جميعًا (وفيهم أفلاطون) فسيحة، أو أن نذكر كم كان تأليفه في المنطق ليبدو حتى اليوم جديرًا بالإعجاب لو كان مرحلة من طريق مستمر نحو التقدم بدل أن يكون - كما كان فعلًا - طريقًا مسدودًا أعقبه ما يزيد على ألفي عام من الركود»(1).

وبالطبع فإن هذا الاتهام لأرسطو ليس الذنب فيه حقيقة ذنب أرسطو، بقدر ما كان ذنب مَن أتوا بعده ممن فضلوا أن يدوروا في فلكه شرحًا وتأويلًا وتوفيقًا بين آرائه وبين ما جاء في الكتب المقدسة؛ فأرسطو لم يقصد أبدًا بما كتبه أن يقف أمام تقدم العلم، بل كان يعتبر نفسه مجرد باحث عن الحقيقة نجح في أن يقدم بعضها في هذا المجال أو ذاك دون أن يدعي أنه أتى بما لا يمكن نقضه أو اكتشاف النقض أو الخطأ فيه. فها هو يقول

---

(1) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول ترجمة د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، 1967م، ص312.

في ختام أحد مؤلفاته المنطقية بكل تواضع: «فليتشاغل جميع مَن سمع قولي إلى الصفح عما جاء فيه من تقصير في هذه الصناعة، ويفيد ما قيل فيها من النعم السابقة»(1).

وهكذا كان حال أرسطو في كل ما كتب، حال العالم الذي يؤمن بأنه مجرد مرحلة إن كان فيها الكثير من الرشد والنضوج، فهي كأي مرحلة أتت قبله أو ستأتي بعده، تحتاج للنقد والتعديل والإضافة(2).

سادسًا: الموضوعية التي تحلى بها أرسطو، وتجلت في أعماله وكتاباته؛ فقد كان له فضل التأريخ لإنجازات السابقين عليه من فلاسفة وعلماء اليونان وقد أرخ لآرائهم بقدر كبير من الموضوعية؛ فنحن لا نستطيع التأريخ للفلسفة والعلم اليوناني السابق عليه إلا من خلال ما كتبه عن هؤلاء السابقين ومن خلال رصده لآرائهم المختلفة. ورغم أنه لم يقصد إلى التأريخ، ورغم أننا لا ننظر إلى ما كتبه على أنه تأريخ دقيق نظرًا لأنه أرخ لتلك الآراء من وجهة نظر نقديه في أغلب الأحيان، أقول رغم ذلك فإنه يعد مصدرًا لا غنى عنه لأي مؤرخ لتاريخ الفلسفة أو لتاريخ العلم اليونانيين، كما أنه على عكس أفلاطون، وعلى عكس أرستوفان المؤرخ وعلى كثيرين غيرهما كان أقرب إلى الموضوعية في حديثه عن السابقين، كما أنه أشار أكثر من مرة - رغم تعصبه للحضارة اليونانية ولإنجازات اليونانيين - إلى إنجازات الشرقيين القدامى مقدرًا لهم ريادتهم في ميادين العلم المختلفة.

لكل هذه الأسباب وغيرها احتل أرسطو مكانته المركزية في تطور الفلسفة والعلم، وأصبح من المستحيل على أي مؤرخ أو باحث في الفلسفة أو في العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية أو الرياضية أن يتجاهل إنجازات أرسطو وتأثيره اللامحدود على كل مَن أتوا بعده.

---

(1) أرسطو: الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا)، (ف 5 - 7) (34 - 184)، نقل عيسى بن اسحق ابن زرعة وآخرين، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، الجزء الثالث من منطق أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية، 1952م، ص 1015.

(2) د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، بالقاهرة، الطبعة الثالثة، 1995م، ص 22.

ثانيًا: اختلاف قراءات مذهب أرسطو:

«إن مذهب أرسطو الفلسفي والعلمي بكل ما حواه من جوانب وبكل ما بدا فيه من نظرة شمولية، مذهب قد لا يثير - على حد تعبير د. بدوي - الحب ولا الإلهام وعلى الأخص في نفوس الحالمين النبلاء ممن لعبت برؤوسهم نشوة الشباب وتفجرت من قلوبهم دماء الحماسة الحارة والنشاط الغض الطليق.. ومع ذلك فليس في الوسع التخلص من منهجه لأنه المنهج العلمي بالمعنى الدقيق، ولا في الاستطاعة عدم اعتبار ما يصل إليه من حقائق لأنها الحقائق الواقعية التي لا مناص من مواجهتها شاء المرء أم لم يشأ. نعم، إن الحقائق عابرة في الغالب، زائلة، يعفى عليها ما تكتشفه الروح في تقدمها المستمر من حقائق جديدة، ولكن المنهج الذي سلكه في استخلاصها وتحصيلها منهج خالد خصب، قادر على التأثير والإنتاج باستمرار، فقد لا نكون اليوم مؤمنين بحقيقة واحدة مما انتهى إليه، ولكننا لا نزال نستلهم طابعه الفكري ونتأثر بالمبادئ العامة التي اكتشفها.. إننا لا نزال نعيش حتى اليوم على جانب ضخم من تراثه خصوصًا في المنطق وما بعد الطبيعة أعني في الفلسفة بالمعنى الدقيق»(1).

ونظرًا لتلك المكانة التي احتلها المذهب الأرسطي، ولشدة تأثيره في العصور التالية فقد قُرئت قراءات مختلفة حسب الخطاب الفلسفي والعلمي والديني السائد في كل عصر؛ ولذا فقد وجد عبر التاريخ الفلسفي أكثر من أرسطو وأكثر من أرسطية؛ «فأرسطو الذي عرفه شيشرون لم يكن هو أرسطو الذي شرحه الإسكندر الأفروديسي. ولم يقرأ الكندي في القرن التاسع كتب أرسطو التي قرأها ابن رشد في القرن الثاني عشر أو أنهما قرآها - على حد تعبير سارتون - في أحوال نفسية مختلفة، وليس أرسطو الذي امتدحه القديس توماس الأكويني في القرن الثالث عشر هو أرسطو الذي ذمه راموس في القرن السادس عشر أو جاسندي في القرن السابع عشر، فلقد مرت أوقات بلغ فيها الانتصار لأرسطو والإنكار عليه مبلغًا أصبح معه النقد النزيه لمؤلفاته أمرًا مستحيلًا. والآن وقد ضمر كل

(1) د. عبدالرحمن بدوي: أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثانية، 1980م، ص، ط، ي.

ذلك ولم يعد في الإمكان إحياؤه حتى في المعاهد المتخصصة لدراسة فلسفة العصور الوسطى، ففي وسعنا أن نتبين أرسطو على حقيقته، وأن نرى أن علمه أو حكمته لم تحط بكل شيء كما اعتقد بعض الناس، وأنه لم يكن متعنتًا ولا منحرفًا كما اتهمه خصومه»[1].

حقًّا آن لنا أن نقدم القراءة الأكثر موضوعية لأرسطو، وخاصة أن شوائب كثيرة علقت بالمذهب الأرسطي قد أزيلت بفعل إعادة ترجمة مضمونه، وبفعل عدم اشتباكه مع القراءة المدرسية التي شوهت كثيرًا من معالم فلسفته نتيجة للظروف التاريخية والدينية التي سادت العصر الوسيط.

ثالثًا: شروط القراءة الموضوعية لأرسطو:

وبالطبع فإن ثمة شروطًا للقراءة الأكثر موضوعية لمذهب أرسطو؛ وأهم هذه الشروط في اعتقادي الالتزام بالنص الأرسطي نفسه، وإعادة قراءته أكثر من مرة قبل أن يقرأ النص نفسه من خلال الشروح والتأويلات المختلفة التي تداولها الشراح والكتّاب والمؤرخون من قبل؛ أي أننا نفضل قراءة النص نفسه قراءة أولية قبل الاطلاع على أي شروح أو تأويلات له حتى يمكن للدارس والمؤرخ أن يكوِّن فكرته المستقلة عن النص، وأن يفهم مراد أرسطو دون التأثر بالمقولات السائدة والمعادة والثابتة عنه في الكتابات السابقة.

وثاني هذه الشروط في اعتقادي هو قراءة أرسطو في إطار ظروف عصره؛ فمعرفة الظروف السياسية والاجتماعية والعلمية التي كتب فيها النص مسألة في غاية الأهمية؛ فتفسير مذهب أرسطو وفهم آرائه يظل قاصرًا وغير دقيق إذا لم نكن على بينة تامة من تطور حياة أرسطو الفكرية ومعرفة دقيقة بكل ما أحاط بهذا التطور من أحداث أثرت في فكره وحددت مسيرته الفلسفية والعلمية، وهذا هو ما نبه إليه فرنرييجر في دراسته الهامة عن أرسطو والأسس التي أثرت في تاريخ تطوره الفكري[2].

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1970م، ص 190.

(2) انظر: W. Jaeger: Aristotle – Fundamentals Of The History Of His Development, Translated By R. Robinson, Second Ed., Oxford University Press, 1967.

أما ثالث هذه الشروط فهو الاستعانة بالشروح التي قدمها تلاميذه في اليونان وزعماء مدرسته (اللوقيون) من بعده؛ فهؤلاء كانوا الأقرب إلى أرسطو، وكانوا بلا شك الأكثر دقة في فهم أفكاره، ليس فقط من خلال كتاباته مجردة، وإنما أيضًا من خلال معرفتهم بآليات خطابه الفلسفي والعلمي، وبما أحاط هذا الخطاب من ظروف وملابسات أثرت فيه وفي طريقة كتابته.

وبالطبع فهذا أمر نسبي، فليس من الضروري دائمًا أن يكون الأقرب إلى عصر الفيلسوف هو الأكثر دقة في فهمه، أو الأقدر على معرفة خبايا ودقائق فلسفته، فربما يكون شرح ابن رشد الأكثر دقة والأكثر إلمامًا بمقصود أرسطو من شرح الإسكندر الأفروديسي أو ثامسطيوس رغم أنهما كانا الأقرب إلى أرسطو! وعلى نفس النحو ربما يكون شرح أو تفسير المذهب الأرسطي كما قدمه ديفيد روس هو الأفضل في أحيان كثيرة بالنسبة لكل ما قدمه شراح العصور الوسطى بما فيها شروح ابن رشد ذاته! إذ لا شك أن المناهج والآليات الحديثة في التأويل والفهم ساهمت كثيرًا في إخراج مكنون النصوص الأرسطية بصورة أفضل، ولعل أفضل مثال على فعالية القراءات المعاصرة للنص الأرسطي هي القراءة التي قدمها يان لوكاشيفتش المنطقي البولندي المعاصر لمنطق أرسطو في كتابه الهام «نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث»، فقد استخدم آليات المنطق الرمزي المعاصر في إعادة بناء المنطق الأرسطي، وخاصة نظريته في القياس[1].

ولعل هذا هو ما يدفعنا إلى اعتبار أن من شروط القراءة الواعية لأي نص فلسفي قديم أن نقرأه من خلال عصرنا؛ فكما أنه من المفيد دائمًا معرفة ظروف العصر الذي كتب فيه الفيلسوف نصوصه، فمن المفيد أيضًا لقارئ النص في أي عصر كان أن يعيد قراءته من خلال مستحدثات عصره المنهجية وما استجد فيه من تطورات فكرية وعلمية؛ إذ ما الفائدة التي تعود علينا من إعادة قراءة نصوص فلسفية قديمة؟!

(1) انظر: يان لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبدالحميد صبره، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1961م.

إن الفائدة لا تقتصر في اعتقادي أو لا يجب أن تقتصر على مجرد محاولة فهم الفيلسوف فهمًا دقيقًا وموضوعيًا في إطار ظروف عصره وما قدمه من جديد لهذا العصر، بل ينبغي أن تمتد فائدة النص للعصر الذي يعاد قراءته فيه؛ فمن المعلوم أن المذاهب الفلسفية بما هي كذلك قد تعلو على عصرها وقد تتجاوزه لتقدم رؤى أكثر تقدمًا وأكثر استشرافًا للمستقبل في نواحٍ عديدة لدرجة أنه قد لا تفهم بعض آراء الفيلسوف في عصره، وقد لا يتجاوب معها الناس في ذلك العصر لعجزهم عن فهمها في بعض الأحيان أو لرفضهم لها في معظم الأحيان.

ومن هنا تأتي أهمية إعادة قراءة نص الفيلسوف وإعادة تفسير مذهبه في عصور تالية، وخاصة إذا كان هذا المذهب في قامة مذهب أرسطو، وما يتميز به من شمولية وموسوعية وقابلية للتجدد وللتطور باستمرار.

وعلى ذلك كان رأينا أنه لابد من قراءة أرسطو واضعين في الاعتبار ظروف العصرين معًا؛ عصره وعصرنا[1]. وكما كان هذا الرأي مفيدًا في الكشف عن جوانب جديدة في مذهب أرسطو عبرنا عنها في بحثنا عن المعرفة وعلاقتها بنظرية العلم عند أرسطو[2]. وكم سيكون ذلك مفيدًا حينما نعرض لمذهب أرسطو هذا العرض المبسط في إطار تأريخنا للفلسفة اليونانية.

وإلى تفاصيل هذا العرض الذي نتمنى أن يكون واضحًا وشاملًا ودقيقًا قدر الطاقة.

(1) انظر: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص 22، 23.

(2) كان هذا البحث هو موضوع دراستنا للدكتوراه، وقد نشر هذا البحث مع بعض التعديلات في كتابين هما: نظرية المعرفة عند أرسطو، نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو.

الفصل الأول

حياة أرسطو وتطوره الفكري

تمهيد: حياة أرسطو .. لوحة رقمية:

يتفق المؤرخون على أن أرسطو ولد عام 384ق.م. ويرجح كروست Chroust أنه ولد في صيف ذلك العام فيما بين شهري يوليو وأكتوبر في السنة الأولى من الأوليمبياد التاسع والتسعين[1].

وطبقًا لتوضيح من أرسطو نفسه الذي كتب إلى الملك فيليب ملك مقدونيا أنه قضى عشرين عامًا بصحبة أفلاطون، وظل واحدًا من تلاميذه بالأكاديمية حتى وفاته حوالي عام 348 – 347ق.م. وقد دخلها عام 368 – 367ق.م.، وهو لا يزال شابًا في حوالي السابعة عشرة من عمره[2]. غادر أرسطو أثينا بعد ذلك ليذهب إلى هرمياس في أترنوس Aternus ليقضي هناك عدة سنوات ويتزوج، ثم ذهب بعد ذلك إلى مقدونيا بناء على طلب الملك فيليب في حوالي عام 343 – 342ق.م.؛ وذلك ليكون معلمًا للإسكندر[3]، ويظل هناك حتى يتولى الأخير عرش مقدونيا، فيعود إلى أثينا حوالي عام 335–334ق.م.؛ ليشرع في تأسيس مدرسته الفلسفية (اللوقيون) في نفس العام، ويظل يدرس بها إلى أن يضطر إلى

---

(1) Chroust A. H.: Aristotle – Volume I, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, P.73.

(2) W. Jaeger: Op. Cit., P.11.

(3) Chroust: Op. Cit., P.125.

مغادرة أثينا مرة أخرى في عام 323ق.م. متجها إلى خلقيس Chalcis، ويموت هناك في العام التالي؛ حيث تورد معظم المصادر أن وفاته كانت في العام الثالث من الأوليمبياد الرابع عشر بعد المائة، وإن كان كروست يحدد أن ذلك قد حدث فيما بين شهري يوليو وأكتوبر من عام 322ق.م.[1].

أولًا: أطوار حياته الفكرية (الطور الأكاديمي):

إن تلك اللوحة الرقمية لا تعني شيئًا إلا إذا عرفنا كيف تطور فكر أرسطو خلالها منذ أن ولد على الساحل الأيوني وحتى وفاته في خلقيس؛ فقد تطور فكره بلا شك خلال هذه الحياة الخصبة التي عاشها، ولا يمكن أن نتصور مع القدماء أن فكره كان هذا الفكر الثابت الجامد الذي وصل إلينا في مؤلفاته كما صنفها أندرونيقوس الرودسي منذ القرن الأول قبل الميلاد.

وربما تكون تلك الصورة القديمة التي شاعت طوال العصر الوسيط وحتى العصر الحديث ولم تتغير إلا في أوائل القرن العشرين مع شيوع المنهج التاريخي في دراسة فكر الفلاسفة القدامى، أقول ربما تكون تلك الصورة القديمة نتيجة شيوع التصور المدرسي الذي نظر إلى الفلسفة الأرسطية فيه - على حد تعبير ييجر - على أنها حقائق أزلية ثابتة[2].

لقد نظر إلى فلسفة أرسطو معزولة عن واقعها الحي، وعن الإطار الزمكاني الذي كتبت فيه؛ مما كان مدعاة إلى تصوير فكره كمجموعة من الحقائق غير الخاضعة للزمان والطبيعة الشخصية على حد تعبير د. بدوي[3].

والحقيقة التي يلفت انتباهنا إليها ييجر ويتابعه في ذلك د. بدوي أن فكر أرسطو قد تطور عبر حياته بدءًا مما أسماه الطور الأكاديمي، ذلك الطور الذي أبرز ما ميزه تتلمذه على أفلاطون حتى وفاة الأخير عام 348 - 347ق.م.؛ ليبدأ بعد ذلك طور التنقل الذي

(1) Ibid., P.73.

(2) Jaeger: Op. Cit., P.4-5.

(3) د. عبدالرحمن بدوي: أرسطو، ص 5.

تنقل فيه أرسطو بين آسيا الصغرى ومقدونيا إلى أن استقر في أثينا في عام 335ق.م.، وهو العام الذي أسس فيه (اللوقيون). وهنا يبدأ الطور الثالث والأخير من حياته، وهو ما أطلق عليه طور الأستاذية حتى استمر أرسطو أستاذًا ومعلمًا في مدرسته، حتى اضطر قبيل وفاته بعام إلى الرحيل إلى خلقيس حيث كانت وفاته عام 322ق.م.

وإن كان ييجر يركز على دراسة تأثير الأكاديمية على أرسطو في الطور الأول من حياته فإننا نرى أن جانبًا من عقلية أرسطو كان قد تشكل قبل التحاقه بالأكاديمية! ولا يمكن أن نغفل دراسة تأثير البيئة الأولى التي تربى فيها أرسطو حتى بلوغه السابعة عشرة من عمره في تشكيل فكره. ولذلك فإننا نرى أنه على الرغم من أن أبرزها في الطور الأول من حياته هو تأثير الأكاديمية وأفلاطون، إلا أن من المهم أن نبدأ دراسة تطوره الفكري منذ ولادته على الساحل الأيوني ونشأته في أسرة علمية امتهن فيها الأب مهنة الطب.

(أ) مولده ونسبه ونشأته العلمية:

ولد أرسطو على الساحل الأيوني في مدينة أسطاغيرا Stagira (وهي الآن ستافرو Stavro)، وتجمع المصادر على اسم أرسطو، وترى المصادر العربية أن هذا الاسم يعني محب الحكمة، أو الأفضل المميز، أو الأكمل الممتاز[1]. وكان والده نيقوماخوس Nichomachus من أسرة عريقة تعود في نسبها إلى أسكلابيوس Asclepius، ولعل هذا هو ما جعله يعمل طبيبًا، وقد أصبح فيما بعد الطبيب المعالج والناصح الأمين والصديق المتيم للملك افيناس الثالث ملك مقدونيا[2]. أما أمه فايستيس Phaestis فكانت هي الأخرى فيما يبدو من نفس الأسرة العريقة؛ حيث تعود في نسبها أيضًا إلى أسكلابيوس ويحتمل أن تكون قد توفيت في نفس العام الذي ذهب فيه أرسطو إلى أثينا عام 367ق.م. لقد ولد أرسطو لأبوين ينتميان إلى أسر ارستقراطية مجيدة وعريقة الأصل وثرية، وكان له أخت تدعى اريمنست Arimneste وأخ أصغر يدعى اريمنستوس Arimnestus[3]. ولما

(1) Chroust, Op. Cit., P.73.
(2) Ibid., P.74-75.
(3) Ibid., P.46.

كان والده قد توفي قبيل وفاة والدته في 376 - 375ق.م. فقد تولى رعايته من بعدهما بروكسينوس Proxenus، وهو الذي أحضره إلى أثينا وسلمه إلى صديقه أفلاطون ليبدأ أرسطو منذ عام 367ق.م. تتلمذه على الأكاديمية الأفلاطونية[1].

وهنا نتوقف لنلاحظ ملاحظتين هامتين؛ أولاهما تتعلق بمولده ونشأته في إحدى المدن الأيونية؛ حيث الثقافة العلمية المادية التي كانت قد تأسست ونضجت على هذا الساحل منذ القرن السادس قبل الميلاد على يد فلاسفة ملطية وامتداد تأثيرها في كل المدارس الفلسفية العلمية في هذا القرن وعلى هذا الساحل، فضلا عن نشأته في بيت علمي عريق يعود في نسبه إلى أسكلابيوس إله العلاج في اليونان القديمة ولأب يعمل طبيبًا، فهذه النشأة بلا شك قد تركت أثرًا عميقًا في نفس وعقل أرسطو؛ بحيث لم يحد يومًا عن هذا الاتجاه العلمي وعن هذه النزعة التجريبية - الواقعية في معالجة موضوعات تأمله أيًا كان نوعها!

لقد أورثته هذه النشأة الاهتمام بالعلم الطبيعي وبدراسة الأحياء، وحسب ما يذكر جالينوس، فإن العائلات الاسكلابية Asclepiud Families كانت تخضع أبناءها لنوع من التدريب؛ ولذلك ربما يكون أرسطو قد عمل مساعدًا لأبيه في ممارساته العلاجية وفي عملياته الجراحية[2]. وإن كان وفاة والده وهو لا يزال صبيًّا صغيرًا يقلل من هذا الأمر الأخير، فإنه لا ينفيه.

وثانيهما تتعلق بالفترة التي قضاها أرسطو مع والده في البلاط المقدوني قبل أن يتوفى الوالد ويتجه أرسطو إلى أثينا؛ حيث تؤكد المصادر أن نيقوماخوس قد أخذ أسرته معه إلى إيجاي Aegae العاصمة القديمة لمقدونيا حينما أصبح الطبيب الشخصي للأسرة الملكية بعد عام 384 قبل الميلاد، ويرجح أن تكون الأسرة قد ظلت هناك حتى حوالي عام 367ق.م.[3]. وأيًا ما كانت الفترة التي قضاها أرسطو في البلاط المقدوني إلى جوار

(1) Ibid., P.78-79.
(2) Ross: Op. Cit., P.1-2.
(3) Ibid., P.46.

والده الطبيب الخاص للملك، فقد اكتسب خلالها معرفة بالأسرار السياسية التي كانت تدور في البلاط، وعرف كيف يعيش الملوك، وكيف تحكم بلاد اليونان، وربما يكون ذلك هو ما جعل السياسة وأمورها تأخذ قدرًا كبيرًا من اهتمامه بعد ذلك.

إن هذه المرحلة المبكرة من حياة أرسطو إذن لم تكن خلوًّا من المبادئ التي تعلمها ورسخت في عقله وأثرت في تكوينه عبر مراحل حياته التالية..

(ب) دخول أرسطو الأكاديمية:

لقد دخل أرسطو أكاديمية أفلاطون وهو مفعم بحب العلم متشوق إلى معرفة معنى العدالة والصورة المثلى للحكم وللفضيلة. ولا ندري إن كان أرسطو قد التحق بالأكاديمية فعلًا فور وصوله إلى أثينا، أم أنه كما تشير بعض الروايات قد درس الخطابة على يد ايسوقراط في مدرسته[1].

على أي حال فربما تعرف أرسطو على مبادئ الخطابة كما كانت تدرس في المدرسة الإيسوقراطية في الوقت الذي التحق فيه بالأكاديمية الأفلاطونية، فقد كان شغف أرسطو بالإلمام بمعارف عصره شديدًا لدرجة أنه لا يمكننا تصور أنه ترك أي عَلم من أعلام عصره دون أن يتعرف على فكره وآرائه وما يقدمه من علم. وليس أدل على ذلك من أن أفلاطون قد لمح ذلك في تلميذه الصغير بمجرد دخوله المدرسة، فأطلق عليه «القراء – The Reader»[2]؛ أي كثير القراءة والاطلاع على معارف عصره.

لقد اكتشف أفلاطون نبوغ تلميذه المبكر وأصبح يضعه في مكانة ممتازة بين تلاميذه لدرجة أن أطلق عليه في وقت لاحق عقل المدرسة The Mind Of The School[3].

(1) Ibid., P.100-102.

(2) Ross, Op. Cit., P.2.

(3) Ibid.

وانظر أيضًا Chroust, Op. Cit., P.103.

وبالطبع فإن أسلوب الحوار الذي اتبعه أفلاطون في التعليم كان له الفضل في اكتشاف نبوغ أرسطو ومواهبه، كما كان له الفضل في أن يبقى أرسطو تلك المدة الطويلة التي قضاها مع أستاذه؛ حيث كان المعلم يتيح الفرصة للنابغين من تلاميذه لإعطاء المحاضرات لأقرانهم فيما برعوا فيه، وقد حدث أن أعطى أرسطو لزملائه بالأكاديمية دروسًا في الخطابة[1].

ولعل السؤال الهام الآن هو: ماذا أخذ أرسطو من أفلاطون، أو بعبارة أخرى ما هي صورة العلاقة العلمية - التعليمية التي ربطت التلميذ بالأستاذ، خاصة أن التلميذ ظل يطلب العلم على يد الأستاذ حوالي عشرين سنة كاملة حتى بلوغ الأربعين من عمره؟ ومن جانب آخر يجدر التساؤل عن ما حدث من تطور لفكر التلميذ طوال هذه المدة؟!

لقد درج المؤرخون فيما قبل ييجر Jaeger على أن ينظروا إلى هذه الفترة على أنها كانت فترة صراع عقلي ونفسي؛ حيث كان يأخذ جانبًا من فكر أفلاطون ويرفض الباقي؛ حيث تصوروا أنه أخذ ما اتفق مع طبيعته وعقليته المنطقية الصارمة ورفض ما عدا ذلك خاصة الجانب الشعري، جانب التصوير الأسطوري الذي كان سائدًا في محاورات أفلاطون. وقد رفض ييجر هذا التصور على أساس أن مؤلفات أرسطو الأولى تلك التي اتخذت شكل المحاورات وعبر فيها أرسطو عن الكثير من الأفكار الأفلاطونية ودافع عنها،فضلًا عن وضعه لنظرية الشعر، يكذبان ذلك[2].

إن أرسطو قد تأثر بالروح التي سادت الأكاديمية، وإن لم يكن من الضروري أن يكون قد تأثر بكل القيادات التي وجدت فيها، فهو بلا شك قد تأثر بالبحث الأفلاطوني في طبيعة الوجود، وإن كانت نقطة البدء عنده ستكون مختلفة عن نقطة بدء أستاذه، كما تأثر أرسطو بشخصية أفلاطون نفسها، فقد كان الأخير يرى أن العلم لا يمكن أن ينفصل مطلقًا عن العمل، فالإنسان لا يمكن أن يعرف العدالة - مثلا - إلا إذا كان عادلا. تلك

(1) Ibid., P.103.

(2) انظر: عرض د. بدوي لرأي ييجر في: أرسطو، ص9 وما بعدها.

كانت الحكمة السقراطية التي التقطها أفلاطون وأثر من خلالها في تلاميذه[1]، وإن كان معنى العمل عند أفلاطون ليس هو بالضبط المعنى السقراطي؛ حيث انحرف أفلاطون بالطابع العملي الخالص عند سقراط، إلى نوع من «المثال» النظري الذي يجب أن يدركه الفرد قبل أن يمارسه في حياته العملية.

وتكشف الشذرات الباقية من محاورات الشباب التي كتبها أرسطو - رغم ما فيها من بعض النقد لبعض آراء أفلاطون - عن أنه كان متأثرًا أشد التأثر بأستاذه، ففضلا عن أن هذه المحاورات قد اتخذت الشكل الأفلاطوني في الكتابة الفلسفية، فقد اتخذ بعضها نفس أسماء المحاورات الأفلاطونية مثل «المأدبة» و«السفسطائي». أضف إلى ذلك أنه حتى المحاورات التي لم تتخذ أسماء محاورات أفلاطون قد اتخذت من آرائه موضوعًا لها؛ فقد كتب أرسطو محاورة بعنوان: «أوديموس» تذكارًا لموت صديقه بالأكاديمية أوديموس الذي مات في المحاولة الفاشلة التي قام بها أفلاطون وديون لاسترداد السُّلطة لديون بعد أن طرد من سيراقوصه. لقد رأى أوديموس حلمًا حينما كان منفيًا من وطنه شاهد فيه أن الطاغية الذي نفاه سيموت بعد مدة، وأنه سيرجع إلى وطنه بعد خمس سنوات وقد تحقق الجزء الأول من الحلم فمات الطاغية الذي نفاه، وبقي أن يتحقق الجزء الثاني، وقد تحقق ولكن بصورة أخرى؛ حيث لقي أوديموس حتفه بعد خمس سنوات في تلك الحملة. فاتخذ أرسطو من هذا الحلم موضوعًا لهذه المحاورة، وعبر فيها عن نفس آراء أفلاطون في «فيدون»؛ حيث فسر أرسطو الحلم تفسيرًا رمزيًّا فقال إن أوديموس المنفي هو الروح المنفية السجينة في البدن بعد أن هبطت من «عالم المثل»، وإن موت الطاغية هو فناء البدن أو الموت، وإن العودة إلى الوطن ليست هي العودة إلى الوطن المادي وإنما إلى الوطن الروحي عن طريق الموت وانفصال النفس عن البدن وذهابها إلى وطنها الأصلي في عالم المثل. وفضلًا عن تفسير أرسطو للحلم هذا التفسير الرمزي الذي يتوافق تمامًا مع آراء أفلاطون في «فيدون»، فإنه حاول أن يثبت أيضًا خلود النفس عن طريق فكرة التذكر بنفس الطريقة الأفلاطونية[2].

(1) د. بدوي: نفس المرجع، ص15 - 16 .

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص24-25 .

ذلك إذن كان مبلغ تأثر أرسطو بأفلاطون طوال حياة الأخير، فماذا حدث إذن وجعل أرسطو يغادر الأكاديمية وأثينا عقب وفاة أستاذه؟! هذا ما سوف تكشف عنه أحداث المرحلة التالية من حياته في طور التنقل والسفر.

ثانيًا: طور التنقل والسفر:

(أ) أسباب مغادرة أرسطو للأكاديمية وأثينا:

لقد غادر أرسطو الأكاديمية وأثينا عقب وفاة أفلاطون مباشرة، واتجه كما تجمع المصادر إلى اترنوس Atarneus أو أسوس Assos في الشمال الشرقي لآسيا الصغرى[1]. وقد قال المؤرخون الكثير حول أسباب هذه المغادرة، وكانت معظم الآراء تتجه إلى أن هذه المغادرة السريعة تعد دليلًا على خصومة ما بين أفلاطون وأرسطو! ولكن الحقيقة التي كشف عنها ييجر هي أن أرسطو لم يكن وحده الذي غادر الأكاديمية بعد وفاة أفلاطون، فقد صحبه إلى آسيا الصغرى رفيقه اكسينوقراط الذي كان من أخلص تلاميذ أفلاطون، وقد ظل مخلصًا لأفلاطون ولمذهبه طوال حياته، بل صار الرئيس للأكاديمية بعد وفاة اسبوسيبوس ابن أخت أفلاطون الذي رأس الأكاديمية من بعده[2]. أما ما قيل عن أن هذه الخصومة كان سببها ما وجهه أرسطو من نقد لنظرية المثل الأفلاطونية، فهو ليس صحيحًا؛ لأن هذه الانتقادات لم تكن لتولد خصومة بين أفلاطون وتلاميذه، فقد كان أفلاطون يرحب بالحوار وبالنقد، فضلًا عن أنه انتقد بنفسه نظريته في «بارمنيدس»، وعلاوة على ذلك فإن أرسطو لم يكن وحده الذي عارض بعض جوانب نظرية المثل الأفلاطونية، بل شاركه في تلك المعارضة اسبوسيبوس فقد حمل الأخير على النظرية في صورتها الأولى؛ أي قبل أن تصبح نظرية المثل في صورتها الأخيرة مرتبطة عند أفلاطون بالأعداد الرياضية. وقد غالى اسبوسيبوس في هذا الاتجاه النقدي لدرجة جعلته يرى أن المثل ليس مجرد «أعداد مثالية»، بل جعلها أعدادًا رياضية

(1) Chroust: Op. Cit., P.117.

(2) انظر: د. بدوي: نفس المرجع السابق، ص26.

صرفة[1]. والآن، إذا لم تكن تلك هي أسباب مغادرة أرسطو للأكاديمية وأثينا عقب وفاة أفلاطون، فما هو إذن السبب الحقيقي وراء ذلك؟!

يرى ييجر أن السبب في ذلك يرجع لأمرين: أحدهما شخصي، والآخر مذهبي؛ أما الشق الشخصي فقد كان أرسطو يعتقد أنه الأحق بأن يكون خليفة أفلاطون في رئاسة الأكاديمية؛ لأنه بلا شك كان أفضلهم وأقدرهم عقليًا وفلسفيًا، والحقيقة أن ما دعى أفلاطون إلى أن يوصي بأن يرأس المدرسة من بعده ابن اخته اسبوسيبوس أنه أراد من جانب أن تبقى أموال الأكاديمية في يد أسرة أفلاطون، ومن جانب آخر فقد كان أرسطو هجينًا (أي لم يكن من أصل يوناني) ولم يكن أثينيًا، وقد كان القانون الأثيني لا يسمح لغير المواطن بأن يمتلك شيئًا في أثينا. أما السبب المذهبي فقد كان يتعلق بالتفسير المتطرف لاسبوسيبوس لنظرية المثل الأفلاطونية، فقد توقع أرسطو واكسينوقراط وغيرهما من التلاميذ المخلصين لأفلاطون أن يتجه اسبوسيبوس بنظرية المثل الأفلاطونية اتجاهًا رياضيًا صرفًا يجعلها أعدادًا وكميات منفصلة، وقد كان أرسطو يعتبر ذلك حقيقة خيانة لمذهب أفلاطون[2].

(ب) استقراره في آسيا الصغرى:

والحقيقة التي تكشف عن مدى إخلاص أرسطو لمذهب أفلاطون في تلك الفترة وأنه لم يكن حانقًا على أفلاطون أو كارهًا لمذهبه، أنه حينما اختار أن يرحل عن أثينا هو وصديقه اكسينوقراط، رحل عنها إلى آسيا الصغرى، وبالذات إلى تلك المدينة التي كانت أشبه بفرع للأكاديمية. إن ذهاب أرسطو إلى آسيا الصغرى مكنته من أن يلتقي هناك بتلميذين عزيزين على أفلاطون هما اراستوس Erastus وكوريسكوس Coriscus؛ حيث كان أفلاطون ينوي عن طريقهما أن يحقق ما لم يستطع تحقيقه عن طريق تلميذه ديون في

---

(1) نفسه، ص27.

وراجع: Jaeger: Op. Cit., P.110-111.

(2) Ibid. P.111.

سيراقوصه، لقد كان لاراستوس وكوريسكوس شأنٌ كبيرٌ في أسوس؛ حيث أوكل إليهما هرمياس حاكم المدينة وضع قوانين المدينة، وبذلك كان لهما نصيب كبير في السُّلطة في المدينة. لقد كان اتجاه أرسطو إذن إلى هذه المدينة التي ازدهرت بها الروح الأفلاطونية الحقيقية على أيدي هؤلاء التلاميذ. لقد رحل أرسطو إذن عن جسم الأكاديمية في أثينا لينتقل بروحها الحقيقية إلى أسوس وطنها الجديد(1).

استقر أرسطو في تلك المنطقة ثلاث سنوات تزوج خلالها بثياس **Pythias** ابنة هرمياس بالتبني، وقد كان ذا نفوذ كبير طوال هذه السنوات، وبعد هذه السنوات انتقل أرسطو إلى ميتلين **Mitylene**، ورغم أنه لا يعرف على وجه الدقة سبب انتقاله إليها إلا أنه فيما يبدو قد انتقل إليها تحت تأثير ثيرفراستوس الذي كانت أسرته تسكن بالقرب من تلك المدينة، وربما يكون قد ترك في هذه المدينة مكتبته والكثير من أوراقه، ويرجع إلى هذه الفترة التي قضاها بين أسوس وميتلين اهتمام أرسطو بملاحظة وقائع التاريخ الطبيعي بالقرب من هذه المنطقة والكثير من تفاصيل الحياة في جزيرة ليسبوس(2). ويرجع إليها اهتمامه بالشئون السياسية مرة أخرى؛ حيث تتحدث بعض المصادر عن أنه كان رسول هرمياس إلى الملك فيليب ملك مقدونيا في محاولة الأول تعبئة بلاد اليونان في حملة ضد الفرس، وربما يكون ذلك هو سبب اختيار أرسطو من قِبَل ملك مقدونيا ليكون مربيًا ومعلمًا لابنه الإسكندر، وربما يكون - إذا لم تصح هذه الوساطة التي قام بها أرسطو بين هرمياس وفيليب - قد سمع عنه من هرمياس.

(جـ) زيارته لمقدونيا وعلاقته بالإسكندر:

وعلى أي حال، فالمهم هنا أن أرسطو في تلك الأثناء وفي حوالي 343-342ق.م. قد تلقى دعوة الملك فيليب لزيارة مقدونيا، وتولى مهمة تربية الإسكندر الذي كان

---

(1) Ibid., P.115.

(2) Ross, Op. Cit., P.3-4.

وأيضًا: Jaeger, Op. Cit., P.115-116.

لا يزال صبيًّا في الثالثة عشرة من عمره. وقد قبل أرسطو الدعوة – رغم أنها كانت في ذلك الوقت أقل من طموحاته السياسية التي علا شأنها في الفترة التي قضاها بصحبة هرمياس – وأصبح منذ ذلك الوقت مؤدبًا للإسكندر. وقد كان الموضوع الرئيسي الذي علمه للإسكندر هو الآداب اليونانية وخاصة دراسة الإلياذة، وبالطبع فقد ناقش معه أيضًا موضوعات عديدة من قبيل واجبات الحكام وفن الحكم. ويقال إنه كتب له عملين أولهما في الموناركية أو (عن الملكية On Monarchy)، وعن الاستعمار On Colonies[(1)].

ولا شك أن هذه الفترة قد شهدت بين الأستاذ والتلميذ تأثيرًا متبادلا؛ فقد تطور فكر أرسطو السياسي الذي بدأ بصورة مثالية كما كان حال أفلاطون في الجمهورية وتطور إلى تصوير الوقائع السياسية كما هي، فلا شك أن الإسكندر حاول جذب اهتمام أرسطو إلى الواقع السياسي وجره إلى تقدير حياة الفعل بدلا من الاقتصار على حياة الدراسة النظرية والتأمل[(2)]. أما أرسطو فقد حاول بالإضافة إلى تعليم الإسكندر كيفية تأمل المثال السياسي إن جاز هذا التعبير، حاول أن يلقنه مشاعره نحو هذه الرغبة العارمة التي وجدها لديه فيما يتعلق بغزو فارس وصهر اليونان مع الحضارات الشرقية، فقد كان أرسطو يؤمن بالتميز اليوناني وبأن غير اليونانيين (البرابرة) من جنس أدنى[(3)].

إن هذا التأثير المتبادل الذي ربما يكون قد حدث بين الأستاذ وتلميذه لم يمنع من أن يكون بينهما اختلافات في وجهات النظر؛ إذ إننا نعتقد أن الإسكندر كان تلميذًا متمردًا لا يقبل بسهولة الإذعان لآراء أحد حتى ولو كان أرسطو معلمه؛ ولعل أوضح مثال على هذه الشخصية المستقلة للإسكندر أنه رفض آراء أستاذه فيما يتعلق بالتميز اليوناني على بقية البشر؛ فقد كان أرسطو يساير أفلاطون في آرائه حول أن اليونانيين هم مَن ولدوا أحرارًا وأن بقية البشر من جنس أدنى ويمكن شن الحروب عليهم واسترقاقهم، بينما آمن

---

(1) Ross, Op. Cit., P.4.

(2) Ibid.

وأيضًا: د. بدوي، نفس المرجع، ص30.

(3) Ross, Op. Cit., P.4.

الإسكندر فيما يبدو بإمكان قيام الوحدة بين جميع البشر، ولقد عبر المؤرخ تارن Tarn عن ذلك حينما قال: «إن دولة أرسطو لم تحفل بمن يقطنون خارج حدودها، فلا مناص من أن يكون الأجنبي بحق أو عبدًا، ولكن الإسكندر قلب ذلك كله، وعندما نادى بأن جميع البشر أبناء لرب واحد وابتهل في أوبيس أن يكون المقدونيون والفرس شركاء في الإمبراطورية، وأن تعيش كل شعوب الأرض في وئام واتحاد قلبي وفكري، كان أول داع إلى الوحدة والإخاء بين البشر كافة»[1].

وربما يكون في إصرار الإسكندر على أن يواصل مسيرة والده في تأسيس الإمبراطورية الضخمة التي تنصهر في إطارها بلاد الشرق مع بلاد اليونان، ربما يكون في ذلك أوضح مثال على مدى الخلاف الفكري بينه وبين أستاذه؛ فقد ظل أستاذه حتى آخر حياته يؤمن بأن النظام السياسي الأمثل هو نظام «دولة المدينة»، ولا شك أنه حاول إقناع التلميذ بذلك. أما التلميذ فقد فرض على الواقع السياسي اليوناني تكوين تلك الإمبراطورية الضخمة مترامية الأطراف، وتم ذلك كله في حياة أرسطو نفسه! فالإسكندر توفي قبل أستاذه بعام! على أي حال فمهما كانت صورة العلاقة بين أرسطو وتلميذه، فإن الاختلاف الفكري الذي لاحظناه بينهما لم يفسد للود قضية؛ حيث يسجل التاريخ مدى مساعدة الإسكندر لأرسطو في تأسيسه لـ (اللوقيون) في أثينا ماديًّا ومعنويًّا وعلميًّا.

(د) تطور فكره وكتاباته في هذه المرحلة:

وإذا تساءلنا الآن عن مجمل تطور فكر أرسطو في هذا الطور الثاني من حياته لجاءتنا إجابة قاطعة من ييجر الذي يرى أن فكر أرسطو قد تشكل أساسه في هذا الطور؛ حيث يعتبر أن ما كتبه أرسطو فيه يمثل أساس فلسفته كلها. فقد بدأت مؤلفاته في هذه المرحلة بمحاورة «في الفلسفة» التي يبدو مما تبقى من شذراتها أن أرسطو كان قد بدأ يكوِّن لنفسه رأيًا جديدًا وإن كان لا يزال يتتبع أفلاطون، فإنه يتتبعه من هذا الكتاب تتبعًا نقديًّا، ففيه يخالف أرسطو آراء أفلاطون عن المثل وارتباطها بالأعداد، كما يخالفه في آرائه حول

(1) نقلًا عن: سارتون: نفس المرجع السابق، ص179.

أزلية العالم وحول تقسيم التاريخ الإنساني إلى عصور بدأت ذهبية ثم انحطت بعد ذلك. وقد أثبت ييجر أن معظم مقالات كتاب «الميتافيزيقا» قد كتبت في هذه الفترة. كما أوضح أن أساس فكر أرسطو الأخلاقي والسياسي قد تشكل في هذا الطور الثاني من حياته[1].

لقد انتهى هذا الطور الثاني من حياة أرسطو عقب وفاة الملك فيليب[2]؛ حيث غادر مقدونيا متجهًا إلى أثينا في عام 335-334ق.م.؛ ليبدأ طورًا جديدًا من حياته هو طور الأستاذية.

ثالثًا: طور الأستاذية:

عاد أرسطو إلى أثينا إذن بعد غياب دام حوالي ثلاثة عشر عامًا منذ وفاة أستاذه أفلاطون[3]، عاد إليها بعد تغير الظروف الفكرية والسياسية، فعلى الصعيد الفكري كان اسبوسيبوس زعيم الأكاديمية بعد أفلاطون قد توفي، وتولى رئاسة المدرسة من بعده اكسينوقراط، ولم يكن ممكنًا لأرسطو أن يعود إلى الأكاديمية خاصة بعد أن تباعدت أفكاره مع أفكار اكسينوقراط، والأكاديمية التي كانت في تلك الآونة قد ابتعدت بالفعل عن الروح الأفلاطونية الأصيلة ابتعادًا يكاديكون تامًّا بفضل انحراف اسبوسيبوس عن المسار الأفلاطوني الصحيح. وعلى الصعيد السياسي كانت أثينا قد أصبحت واقعة تحت السيطرة المقدونية؛ ولذلك كان ممكنًا لأرسطو أن يؤسس مدرسته الجديدة في ظل الحماية المقدونية وبمعاونة الإسكندر الذي كان قد تولى عرش مقدونيا وأصبح الرجل الأول في بلاد اليونان كلها وتطلع بقوة لأن يكون الرجل الأول في العالم، وهذا ما حدث بعد ذلك بالفعل!

فضل أرسطو إذن أن يتجه إلى تأسيس مدرسة فلسفية - علمية جديدة على أن يعود إلى الأكاديمية أو على أن يشارك في السياسة المقدونية.

(1) انظر: د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص31 - 33.
وراجع: Jaeger: Op. Cit., P.124-308.

(2) Ross: Op. Cit., P.5.

(3) Jaeger: Op. Cit., P.311.

(أ) تأسيس (اللوقيون):

اختار أرسطو أن يقيم مدرسته في مكان يسمى اللوقيون (الليسيه) بالقرب من معبد الإله أبوللون ليكيوس (الإله الذئب) إله الرعاة ويبدو أن اسم المنطقة قد اشتق من اسم هذا الإله، وكان هذا المكان يمثل أجمل دار للتدريب في أثينا، وأسس المبنى وسط حديقه غنَّاء وطرقات مسقوفة. وكان دفء جو أثينا مشجعًا على أن يتمشى التلاميذ بصحبة الأستاذ في الفضاء أو تحت الأشجار أو تحت أحد الأروقة. ولعل هذا هو ما جعل الناس يطلقون عليهم لقب "المشائين" نسبة إلى أن التلاميذ كانوا يمشون بجوار أو حول الأستاذ أثناء إلقاء الدروس جيئة وذهابًا[1].

وقد أنشئ بالمدرسة بالإضافة إلى قاعات الدروس، حديقة للحيوان، ومتحفًا للتاريخ الطبيعي[2]. فضلا عن مكتبة كبيرة؛ مما ينبئ عن تميز المدرسة بمبانيها وملحقاتها وطريقة التدريس فيها.

(ب) اختلاف «اللوقيون» عن الأكاديمية:

لقد اختلفت المدرسة الأرسطية (اللوقيون) عن المدرسة الأفلاطونية (الأكاديمية) في كثير من الأشياء؛ فقد أسس أرسطو مدرسته لتصبح ليس فقط مدرسة للتأمل الفلسفي المجرد، بل لتصبح مدرسة علمية تنتهج منهجًا تجريبيًّا واقعيًّا في البحث عن الحقيقة في مختلف العلوم. وقد حدد سارتون الفرق الجوهري بين المدرستين في «أن أفلاطون قد قضى نصف عمره مديرًا للأكاديمية وعميدها بينما أسس أرسطو (اللوقيون) في الطرف الآخر من المدينة بعده باثنتين وخمسين سنة وأدارها ثلاثة عشر عامًا فقط (لا أربعين عامًا كأفلاطون)، وبينما كان معهد أفلاطون ابتكارًا عظيمًا وخبرته بالتدريس ضئيلة نسبيًّا، كان أرسطو في سن الخمسين حينما فتح (اللوقيون)، واكتسب خبرة كبيرة بالرجال والطلاب في أسوس وبللا. وبات أفلاطون يحلم دائمًا بالصلة الوثيقة بين ملك عظيم وفيلسوف

(1) انظر: ول ديوارنت: قصة الحضارة (الجزء الثاني من المجلد الثاني – حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م، ص494.
وانظر أيضًا: د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص34.
(2) انظر: ول ديورانت: نفس المرجع، ص494.

كبير ولكن حلمه لم يتحقق، ولقى أرسطو على النقيض من ذلك تأييدًا من الإسكندر أقوى ملك في العالم القديم، فقد منحه إعانات مالية كما مد المتحف - وهو جزء من المدرسة الجديدة - بعينات من النباتات والحيوانات من كل نوع وهو أمر لا يقل أهمية عن المال، وكان في وسع أرسطو دائمًا أن يحصل من سيده على أي شيء يحتاج إليه لجعل التعليم واقعيًا مجديًا. وهذه الحقيقة توضح الفرق الجوهري بين (اللوقيون والأكاديمية)؛ فلم يكن المهم هو استطاعة أرسطو الحصول على العينات عند الحاجة إليها، بل كان المهم احتياجه فعلا إليها على حين أن أفلاطون لم يكن ليحفل بها»[1].

ذلك إذن هو الفرق الجوهري بين (الأكاديمية واللوقيون)، فقد كانت الأخيرة تنمو بفضل اتجاه مؤسسها التجريبي - العلمي، منحى تجريبيًا - علميًا - واقعيًا.

وفي ضوء هذا الفرق الجوهري الذي يكشف عن اختلاف هدف أرسطو من تأسيسه لمدرسته عن هدف الأكاديمية الفلسفي الخالص، كان لزامًا على أرسطو أن يتبع منهجًا مختلفًا في طريقة التدريس؛ فقد اتبع أرسطو طريقة العرض المنهجي المنظم للأفكار ولم يلجأ كأفلاطون لطريقة الحوار.

كما أنه كما حدثنا أولوس جيليوس Aulus Gellius الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني، كان يلقي نوعين من الدروس، دروسًا صباحية لخاصة التلاميذ، ودروسًا مسائية لجمهور الناس[2]. وبالطبع فقد كانت دروس الصباح مخصصة للمسائل الفلسفية والعلمية الدقيقة. أما دروس المساء فكانت في موضوعات يفهمها عامة الناس مثل الخطابة والشعر. ولا شك أن هذه الدروس المسائية قد ساهمت في تثقيف الجمهور في مسائل الجدل والخطابة والشعر وهي المجالات التي كانت سببًا في شهرة المعلمين السوفسطائيين. ولذلك أعتقد أنه كان لهذه الدروس المسائية فضلٌ كبيرٌ في القضاء على التواجد المكثف للسوفسطائيين في أثينا، وعلى دورهم في نشر الفكر الجدلي الذي تميز بالتمويه والمغالطة.

(1) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص184.

(2) نفسه، ص184.

على أي حال لقد أدى أرسطو و(اللوقيون) أو (الليسيه) دورهما على الوجه الأكمل، وقد راجت كلمة الليسيه رواج الأكاديمية في جميع اللغات الغربية تقريبًا، فلا تزال تستعمل في فرنسا للدلالة على جميع المدارس الثانوية التابعة للدولة، كما حظيت في الولايات المتحدة ببعض الرواج بمعنى جمعيات حرة لإلقاء المحاضرات والمناظرات وإقامة حفلات الموسيقى والسمر من كل نوع[1].

(جـ) مغادرة أرسطو لأثينا ووفاته:

لقد قضى أرسطو حوالي ثلاثة عشر عامًا في مدرسته معلمًا وباحثًا وكاتبًا، وعندما خبا نجم الإسكندر ثم وفاته في عام 323ق.م. استأنفت الأحزاب المناوئة لمقدونيا نشاطها المعادي، وأحس أرسطو بأن حياته ستتعرض للخطر نظرًا لما كانت عليه علاقته بالإسكندر، ولما كانت تلقاه مدرسته من رعاية ملكية. وقد تذكر خصوم أرسطو حينئذٍ نشيدًا كان قد كتبه يمجد فيه هرمياس فاتهموه بالإلحاد. ولذلك فقد قرر أرسطو ترك أثينا حتى لا يرتكب الأثينيون تلك الجريمة البشعة التي ارتكبوها من قبل حينما أعدموا سقراط وقال قولته الشهيرة بأنه لن يسمح للأثينيين بأن يخطئوا في حق الفلسفة مرتين. لقد ترك أثينا واتجه إلى خلقيس حيث مات هناك حسب أرجح الأقوال فيما بين شهري يوليو وأكتوبر من عام 322ق.م. عن اثنين وستين عامًا[2]، وذلك بعد أن عانى من مرض لم يمهله سوى بضعة أشهر وبعد أن ترك وصية نشرها ديوجين لايرتوس وتكشف عن أنه كان رب أسرة حسن العشرة، كريما مع زوجتيه، شديد العناية بأبنائه وخدمه، إنها كانت وثيقة تفيض بالمعاني الإنسانية الرفيعة على حد تعبير سارتون[3]. وتكشف عن أن أرسطو الإنسان كان أكثر إنسانية من أرسطو الفيلسوف الذي آمن بالتمايز بين البشر وفرق بين السادة والعبيد، وبين اليوناني وغير اليوناني!

(1) نفسه، ص185.

(2) Chroust: Op. Cit., P.73.

(3) سارتون: نفس المرجع السابق، ص156.
وانظر: Ross: Op. Cit., P.7.

الفصل الثاني

مؤلفاته وأسلوبه

تمهيد:

يعد أرسطو من أغزر الفلاسفة إنتاجًا، وأكثرهم موسوعية؛ فقد كتب كما يقول القدماء أمثال بطليموس واندرونيقوس حوالي ألف كتاب أو ألف مقالة[1]، وقد تنوعت موضوعات هذه الكتب أو المقالات فشملت كل العلوم المعروفة آنذاك أو التي أسسها أرسطو نفسه.

والمشكلة التي يواجهها المؤرخون بالنسبة لمؤلفات أرسطو تختلف عما كانوا يواجهونه بالنسبة لمؤلفات أفلاطون، فقد وصلتنا مؤلفات أفلاطون كاملة بشكل يحسده عليه معظم الفلاسفة القدامى بما فيهم أرسطو؛ حيث ضاعت الكثير من مؤلفات الأخير وخاصة تلك التي كتبها في شبابه، والتي كانت في واقع الحال أكثر شهرة وأبلغ تأثيرًا في القدماء من المؤلفات العلمية الرصينة التي بين أيدينا حتى الآن. وبالإضافة إلى مشكلة ضياع الكثير من مؤلفات أرسطو، يواجه المؤرخون مشكلة الكتب المنحولة؛ حيث نسب إليه قديمًا وفي العصر الوسيط كثيرًا من المؤلفات التي ربما كانت من تأليف غيره، أو ملخصات لكتبه استخلصت منها بإضافات بسيطة أو كثيرة حسب شخصية

---

(1) انظر: د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص38.

المؤلف، فعلينا إذن أن نفحص كل تلك المؤلفات المنحولة أو المستخلصة من كتب أرسطو ليتضح أمامنا ما هو الصحيح بالنسبة له، وما يجب أن لا ينسب إليه، وبالطبع فقد بذل المؤرخون وخاصة من المحدثين الذين تخصصوا في دراسة مؤلفات أرسطو وتحليلها جهدًا كبيرًا في ذلك. وأصبحت الصورة أكثر وضوحًا بالنسبة لنا عما كانت عليه حتى عند قدامى الشراح والمؤرخين.

أولًا: مشكلة تقسيم مؤلفاته وتصنيفها:

وعلى أي حال، فقد مرت مشكلة البحث في مؤلفات أرسطو بأطوار عديدة، وقدم لها قوائم عديدة؛ فقد تحدث المؤرخون عن ثلاث قوائم قديمة لمؤلفات أرسطو؛ إحداها ما قدمه ديوجين لايرتوس، وثانيتهما ما قدمه مؤلف مجهول، لما لوحظ أن مضمونهما متشابه قيل إن أحدهما أخذ عن الآخر وربما يكونا قد نقلا عن مصدر واحد مجهول. وقد لوحظ أيضًا أن هذين الثبتين لمؤلفات أرسطو يتجاهلان عددًا من كتبه الرئيسية، فقد قيل في تعليل ذلك إنهما اعتمدا على مصدر سكندري يرجح أنه المؤرخ السكندري هرميبوس الذي عاش في أيام بطليموس فيلادلفوس. وقد اتجهت الآراء إلى هذا المؤرخ السكندري ظنًّا من المؤرخين أنه قد اعتمد في قائمته على الكتب التي أمكن جمعها لأرسطو في مكتبة الإسكندرية، ويرجح أن المؤلفات الأرسطية لم تكن مكتملة في تلك المكتبة، وأن البطالمة ومَن عينوهم مشرفين على المكتبة قد واجهوا صعوبات عديدة في استكمال هذه المؤلفات. أما القائمة الثالثة فهي قائمة وصلتنا عن طريق المؤرخين العرب حيث أوردها ابن القفطي وابن أبي أصيبعة، وقد نسبت هذه القائمة إلى شخص يدعى بطليموس الغريب من نواحي روما. وهذه هي القائمة التي ربما يكون قد استفاد منها واعتمد عليها وأخذ عنها أندرونيقوس صاحب أشهر حصر وتصنيف لمؤلفات أرسطو[1].

وبالطبع فقد جرت على هذه القوائم تعديلات عديدة بحسب تطور البحث في مؤلفات أرسطو، وبحسب ما توصل إليه الباحثون من نتائج بصحة نسبة كتاب معين إلى أرسطو، أو باكتشاف كتاب كان مفقودا من هذه المؤلفات أو ما شابه ذلك.

---

(1) انظر: نفسه، ص36 – 38.

وبفعل هذه التطورات، فقد تباينت طرق النظر إلى مؤلفات أرسطو، واختلفت الرؤى حول تقسيمها؛ فقد رأى البعض[1] وهم الأغلبية تقسيم هذه المؤلفات إلى أقسام تتبع تطور حياته الفعلية، وهؤلاء يرون أنها يمكن أن تنقسم إلى ثلاث مجموعات:

1 - الأولى هي مجموعة ما كتب في مرحلة النشأة والتلمذة خلال ما أطلق عليه الطور الأكاديمي من حياته، ومعظم مؤلفات هذه المجموعة من المحاورات.

2 - والثانية هي المؤلفات التي كتبها في فترة التنقل والسفر التي قضاها بين آسيا الصغرى ومقدونيا وأثينا، والتي اشتغل خلالها بالتعليم في أسوس وببلا وأثينا.

3 - والثالثة هي المؤلفات التي كتبها في مرحلة الأستاذية من حياته، وهي الفترة التي أسس فيها (اللوقيون) وامتدت إلى آخر حياته تقريبًا.

وهناك مَن ينظرون إلى هذه المؤلفات على أساس أنها يمكن أن تقسم إلى؛ كتب منهجية وأخرى غير منهجية، فالكتب المنهجية هي التي يستعمل فيها أرسطو الأسلوب المنطقي الدقيق في الكتابة. أما غير المنهجية فهي التي لم يتبع فيها هذا المنهج المنظم في الكتابة، وجاءت عبارة عن مذكرات تتضمن نقاطًا وملاحظات كان يستخدمها أرسطو في التدريس[2].

وهناك مَن ينظرون إلى الأمر من زاوية أخرى؛ حيث يقسمون مؤلفات أرسطو إلى قسمين؛ المؤلفات المستورة والتي قصد بها الكتب التي اقتصر تداولها على خاصة التلاميذ، والمؤلفات المنشورة وهي التي قصد بها إمكان تداولها بين جميع الناس خارج أسوار المدرسة وخارج نطاق خاصة التلاميذ، وقد أشار أرسطو نفسه إلى ذلك في بعض ما كتب، كما أن الكثيرين من المؤرخين والشراح القدامى والمحدثين قد عرفوا هذا

(1) انظر من هؤلاء:

- Zeller E. : Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Translated by L. R. Palmer, Dover Publication In., New York, Thirteen Edition 1980, P. 158.
- Jaeger: Op. Cit., P.24.

- جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص157 وما بعدها.

(2) انظر: د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص47.

التصنيف واهتموا به وبحثوا فيه، وإن كانوا قد اختلفوا في الرأي حول معنى تلك التسمية، فإلى جانب الرأي السابق الإشارة إليه، فإن هناك مَن يرى مثل القديس توما الإكويني أن الكتب المنشورة هي التي تناول فيها أرسطو مسائل خارجة عن الموضوعات الرئيسية، واعتبرها أبحاثًا ملحقة ومنفصلة عن الموضوعات الأصلية التي تبحث في المؤلفات الرئيسية. وهناك مَن يرى مثل شارل تيرو أن المؤلفات المنشورة هي التي استخدم فيها أرسطو المنهج الجدلي الذي يعتمد على الظن، بينما المؤلفات المستورة هي الكتب التي اتبع فيها المنهج التحليلي – اليقيني(1).

على أي حال فيمكن القول إن هذا التمييز بين الكتب المستورة والمنشورة ربما يستند بالفعل على التمييز بين ما كتب للنشر على الجمهور، وما كتب ليتداول بين خاصة التلاميذ، وهذا لا يمنع من التأكيد على أن المنهج الذي اتبع في تأليف الكتب الأولى، غير الذي اتبع في تأليف الثانية، فقد كان أرسطو من المؤمنين بأن المنهج الذي يصلح لمخاطبة الجمهور هو المنهج الجدلي الذي يعتمد على المقدمات الظنية – المشهورة، بينما المنهج الذي ينبغي أن يتبعه الخاصة – أي العلماء والفلاسفة هو المنهج التحليلي – اليقيني (أي المنهج البرهاني بشقيه القياس، والاستقراء).

ثانيًا: التصنيف المقترح لمؤلفات أرسطو:

وفي اعتقادي أن التصنيف الأمثل للمؤلفات الأرسطية يكون بالتمييز فيها بين مجموعتين؛ مجموعة يمكن أن نطلق عليها مؤلفات الشباب أو (المؤلفات الأفلاطونية) وهي التي كتبها أرسطو وهو لا يزال تحت تأثير فلسفة أفلاطون سواء كتبت في حياة أفلاطون نفسه أو بعد وفاته، والمجموعة الثانية هي مؤلفات النضج أو المؤلفات العلمية وهي تلك التي كتبت في الأغلب قبيل وأثناء وبعد تأسيس أرسطو لـ (اللوقيون) وحتى وفاته(2). فهذا التصنيف

(1) نفسه، ص 48 – 49.

(2) يشاركنا في هذا الاعتقاد: اميل برييه في كتابه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، الجزء الأول، دار الطليعة، بيروت، 1982م، ص223.

يتجاوز العديد من المشكلات المترتبة على التقسيمات السابقة وتضعها في الاعتبار في ذات الوقت، فالتمييز بين مؤلفات الشباب والمؤلفات العلمية يأخذ في الاعتبار ما طرأ على فكر أرسطو من تطور خلال حياته، كما يأخذ في الاعتبار أيضًا ما قيل عن المؤلفات المستورة والمنشورة؛ فمؤلفات الشباب قد عمد أرسطو إلى نشرها بنفسه. أما المؤلفات العلمية فقد كتبت في البداية على هيئة مذكرات وكانت أشبه بالمادة الخام التي تم تنظيمها وإصلاحها في مرحلة لاحقة حتى أضحت هي ما يطلق عليه الآن المؤلفات العلمية لأرسطو[1]. وبالتالي فقد كانت هذه المؤلفات الأخيرة حسبما تشير كل مصادرنا حبيسة المدرسة الأرسطية حتى وفاة أرسطو الذي لم يفضل نشر أي منها في حياته؛ مما سبب مشكلة حول هذه المؤلفات ونشرها سنفصل الحديث عنها بعد قليل.

(أ) مؤلفات الشباب:

كتبت معظم هذه المؤلفات كما قلنا في فترة تتلمذ أرسطو على أفلاطون في الأكاديمية؛ ولذلك جاء معظمها على شكل محاورات مثل المحاورات الأفلاطونية، فقد اتخذت هذه المؤلفات إذن شكل الكتابة الذي ارتضاه أفلاطون، كما اتخذ معظمها نفس مضامين المحاورات الأفلاطونية، فضلًا عن استعارة بعض أسماء المحاورات الأفلاطونية.

1 - فقد كتب أرسطو في هذه المرحلة محاورات اتخذت أسماء محاورات أفلاطون عناوين لها مثل:

- محاورة السياسي **Politicus**.
- محاورة السوفسطائي **Sophistes**.
- محاورة منكسينوس **Menexenus**.
- محاورة المأدبة **Symposium**[2].

(1) Ross, Op. Cit., P. 7.

(2) Ibid. P.8.

2 - وكتب محاورات بعناوين تختلف عن عناوين وأسماء محاورات أفلاطون، وإن كانت تعبر عن مضامين تكشف عن مدى تمثل وتأثر أرسطو بأفكار أفلاطون وإيمانه بفلسفته مثل:

- جريللوس Grylus أو عن الخطابة On Rhetoric: ومضمون هذه المحاورة مأخوذ عن محاورة جورجياس لأفلاطون، وجريللوس هذا الذي سميت هذه المحاورة باسمه كان ابنًا لاكسينوفون قتل في معركة مانتينيا Mantineu التي جرت في حوالي عام 362 - 361ق.م.، وربما كتبت هذه المحاورة في نفس التاريخ تقريبًا أو في تاريخ قريب منه[1].

- أوديموس Eudemus أو عن النفس On The Soul: ومضمونها مستمد بلا شك من محاورة فيدون لأفلاطون، حيث اتخذت اسمها من اسم صديق لأرسطو وتلميذ لأفلاطون يدعى أوديموس كما أشرنا من قبل، وخلد فيها أرسطو ذكرى هذا الصديق الذي توفي حوالي عام 354- 353ق.م.، وعبر فيها عن الاعتقاد الأفلاطوني حول الحياة السابقة للنفس في العالم السماوي وعودتها إليه بعد أن يفنى الجسد وهي تعبر عن عقيدة خلود النفس الأفلاطونية بدون مناقشة أو نقد من أرسطو[2].

3 - ومن مؤلفات الشباب الأرسطية مؤلفات لم تتخذ يقينًا شكل المحاورات الأفلاطونية ولا اسمها، وإن كان أرسطو فيها لا يزال يكتب متأثرًا بالكثير من آراء أفلاطون رغم محاولته التعبير عن نقده لبعض آراء أستاذه، ويبدو فيها الملامح الأولى للفلسفة الجديدة التي سيؤمن بها أرسطو، مثل:

- دعوة للفلسفة (بروتريبتيكوس Protrepticus): وهذا الكتاب الذي كان ضمن تلك المؤلفات المفقودة إلى وقت قريب واكتشف في نهاية القرن الماضي، وكان الفضل في ذلك للإنجليزي بابوتور الذي أثبت أن كتابًا ليامبليخوس (330 - 270) يحمل نفس

---

(1) Ibid.

وانظر أيضًا: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص157.

(2) Ross: Op. Cit., P.8.

وأيضًا: سارتون: نفسه، ص157.

العنوان أخذ بنصه الحرفي من كتاب أرسطو هذا، وللألماني الشهير فرنرييجر الذي حاول إعادة بناء هذا النص في كتابه الشهير عن أرسطو وتاريخ تطوره الفكري[1].

- ويطرح أرسطو في هذا الكتاب السؤال عن ضرورة التفلسف لبلوغ السعادة والحياة الأخلاقية الطيبة ويؤكد الإسكندر الأفروديسي (وهو من أكبر الشراح لأرسطو وعاش حوالي عام 200 بعد الميلاد) أنه (أي أرسطو) قدم فيه الدليل على ضرورة الفلسفة عندما بيَّن أن مَن يحتج على الفلسفة إنما يثبت بهذه الحجة أنه يتفلسف. لقد كان أرسطو في هذا الكتاب يدافع عن صحة تلك العبارة التي ذكرها أفلاطون في «محاورة الدفاع» على لسان سقراط، تلك التي قال فيها إن الحياة الخالية من البحث والتأمل حياة لا تليق بالإنسان[2].

- عن الفلسفة **On Philosophy**: ويعد هذا الكتاب أهم وأضخم مؤلفات أرسطو المفقودة وقد بذل المؤرخون جهدًا كبيرًا في محاولة معرفة تاريخ تأليف هذا الكتاب الذي يرجح أن يكون قد كتب أيضًا في فترة الشباب من حياة أرسطو أثناء مرحلة التنقل وقبل تأسيس (اللوقيون)، كما حاولوا أيضًا الكشف عن آراء أرسطو التي وردت فيه وإعادة بناء تلك الآراء[3].

ويقع هذا الكتاب في ثلاثة كتب يشرح أرسطو في أولها نظريته عن أزلية الكواكب بادئًا بعرض آراء الحكماء السبعة وما ورد في نقوش دلفي (مثل: اعرف نفسك). وفي الثاني، يقدم أرسطو بعض الانتقادات على نظرية المثل الأفلاطونية، وفي الكتاب الثالث يقدم نظريته الخاصة عن ألوهية الكواكب، ويعرض لرأيه حول حركة النفس الأزلية التلقائية

---

(1) انظر: مقدمة ترجمة د. عبدالغفار مكاوي لهذا الكتاب «دعوة للفلسفة - بروتريبتيقوس»، نشرت في العدد الثالث من مجلة كلية الآداب بجامعة صنعاء، اليمن، 1982م، ص14.

وكذلك Jaeger: Op. Cit., P.54-101.

(2) د. عبدالغفار مكاوي: نفس المرجع السابق، ص12.

(3) انظر من هؤلاء المؤرخين:

- Jaeger: Op. Cit., P.124-166.
- Chroust: Op. Cit. Volume II – Observations Of Some Of Aristotle's Lost Works, P.145-215.

ويذهب إلى أن للأجرام السماوية إرادتها الخاصة، ويتخذ من دوران الأجرام السماوية المنتظم دليلًا على أنها عقول إلهية[1].

لقد استمد أرسطو إيمانًا بوجود الإله من مصدرين هما مقدرة النفس على التنبؤ كما يظهر ذلك في الأحلام، ومنظر السماوات المرصعة بالنجوم، ولا شك في أن تأييد أرسطو لمذهب ألوهية الكواكب - كما ورد في هذا الكتاب - قد ساهم مساهمة قوية في رواجه في العصر الهللينستي، وقد عبر ييجر عن ذلك ولخصه تمامًا حينما قال إن قيام عبادة الكواكب التي لا تلدها أرض أو أمة، بل تسطع على جميع شعوب الأرض، وعبادة الإله المتعالي المتربع فوقها على عرشه هو فاتحة عصر العالمية في الدين والفلسفة، وعلى صهوة هذه الموجة الأخيرة تدفقت الثقافة الأتيكية Attic Culture في بحر الأمم الهللينستية[2].

ويجب أن نلحظ قبل أن نغادر الحديث عن هذا الكتاب الأرسطي الهام أن فلسفة أرسطو قد بدأت تتبلور بشكل مستقل عن أفلاطون؛ حيث نلمح أنه قدم في هذا الكتاب أول انتقاداته على نظرية المثل الأفلاطونية.

ومع ذلك فلا ينبغي أن نتصور أن فلسفة أرسطو قد استقلت تمامًا عن فلسفة أستاذه فلا يزال جوهر فلسفته - على حد تعبير سارتون ونحن معه - أفلاطونيًا فيما عدا إنكاره للمثال، ولا يزال متأثرًا بأفكار كلدانية وإيرانية كانت رائجة بين جدران أكاديمية أفلاطون[3]. لقد عرض أرسطو في هذا الكتاب صراحة لتطور الفكر الفلسفي مبتدئًا بعناصر الحكمة الدينية الأورفية وأصولها الشرقية خاصة من الديانات المصرية والفارسية، كما أورد نظرية العود الأبدي التي تعود إلى زرادشت والزرادشتية فيما قبل أفلاطون بفترة كبيرة[4].

(1) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص158.

(2) نفسه، ص159.

وراجع: Jaeger: Op. Cit., P.166.

(3) سارتون: نفس المرجع، ص159.

(4) Zeller: Op. Cit., P.159.

- الأجزاء المبكرة من الميتافيزيقا The Earliest Metaphysics: يعتقد كل من ييجر وروس أن أجزاء من بعض مقالات كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو قد كتبها في تلك الفترة المبكرة من حياته في مرحلة التنقل؛ حيث يشير كلاهما أن هذه الأجزاء قد كتبت في نفس الفترة التي كتب فيها أرسطو محاورة «عن الفلسفة»(1)، وخلال فترة التنقل، وخاصة أن هذه الأجزاء من كتاب الميتافيزيقا تتضمن انتقاداته على نظرية المثل الأفلاطونية(2).

4 - ومن المؤلفات التي تنسب لأرسطو في هذه المجموعة أيضًا مؤلفات أوردتها بعض المصادر ولم ترد في مصادر أخرى. وإن كان يمكن التأكيد على صحة نسبة بعضها إلى أرسطو مثل:

- عن الاستعمار On Colonise أو حول المستعمرين About Colonists، وقد وجه أرسطو هذا الكتاب إلى تلميذه الإسكندر أثناء إقامته في مقدونيا، ويرجح أن يكون قد كتبه في أواخر هذه الفترة(3)؛ أي قبيل مغادرته لها.

- عن الحكومة الملكية On Monarchy: وقد كتب في نفس الفترة تقريبًا التي كتب فيها الكتاب السابق(4).

ويذكر روس بعض المحاورات ذات الأسماء المعروفة، وإن كنا نشك في أن يكون أرسطو قد كتبها بالفعل مثل:

- عن العدالة On Justice.
- عن الشعراء On Poets.
- عن الثروة On Wealth.
- عن التعليم On Education.

---

(1) Ross: Op. Cit., P.8.

(2) Jaeger: Op. Cit., P.167.

وأيضًا: Zeller: Op. Cit., P.160.

(3) Ross: Op. Cit. P.8.

(4) Ibid.

- عن السرور (الفرح) On Pleasure.

- عن العبادة On Prayer[1].

وبالإضافة إلى ما سبق من مؤلفات يتفق كل من ييجر وزيللر على أن جانبًا من كتابات أرسطو الأخلاقية وخاصة مقالات الأخلاق الأوديمية Eudemean Ethics قد كتبت في هذه الفترة، فترة التنقل مواكبة للأجزاء المبكرة من كتاب الميتافيزيقا[2]. ويرجح الأخير أن يكون الكتاب الأول من الميتافيزيقا، فضلًا عن النظريات الأساسية في فلسفته الطبيعية والكونية قد كتبت أيضًا في هذه الفترة؛ حيث يرى أن الكتابين الأولين من كتاب الطبيعة Physics من مؤلفات نفس الفترة[3].

ونحن وإن كنا بشكل عام مع القائلين بأن مؤلفات أرسطو العلمية لا يمكن أن تكون قد كتبت بالكامل في فترة الأستاذية، فترة استقراره في أثينا وبعد تأسيسه لمدرسته الفلسفية؛ وذلك لأننا نعتقد معهم بأن مرحلة التنقل من حياة أرسطو والتي استمرت أكثر من اثني عشر عامًا لم تكن خلوًّا من التأمل والكتابة، فكما كان أرسطو يكتب حتى في حياة أفلاطون، استمر يكتب في فترة تواجده في آسيا الصغرى وفي مقدونيا. ولذلك فالأرجح أن تكون الأجزاء الأولى من معظم كتاباته في الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى)، وفي الطبيعة والأخلاق والسياسة، بل وأيضًا في علوم الحيوان قد دونت كمذكرات أو مقالات مستقلة قبل استقراره في أثينا وتأسيس (اللوقيون).

ومع ذلك، فنحن نعتقد أن من الأفضل حينما نصنف مؤلفات أرسطو عمومًا أن نقتصر على فصل مؤلفات الشباب التي غلب طابع الحوار عليها ووضح فيها التأثير الأفلاطوني، عن المؤلفات العلمية التي استقر الرأي على أنها بشكلها الذي وصلنا منذ آندرونيقوس الرودسي - هي المؤلفات صحيحة النسبة إلى أرسطو، وهي التي كانت متداولة داخل

(1) Ross, Op. Cit., P.8-9.

(2) Jaeger: Op. Cit. P. 228.

وأيضًا: Zeller: Op. Cit. P.160-161.

(3) Ibid., P.161.

(اللوقيون). ففي هذا الفصل فوائد عديدة بالنسبة للدارس لأرسطو أو للقارئ العام؛ فهو من ناحية سيدرك أن فكر أرسطو قد طرأ عليه التطور عبر مراحل حياته من مرحلة النشأة والتلمذة إلى طور التنقل والسفر إلى مرحلة الاستقرار النهائي في أثينا والاقتصار على مهنة المعلم أو الأستاذ الأكبر في (اللوقيون).

وهو من ناحية أخرى سيدرك أن ما كتب تحت تأثير أفلاطون كانت المؤلفات التي اتخذت شكل المحاورات الأفلاطونية أو تأثرت بوضوح بمضامين مذهبه وأفكاره. أما ما كتب قبيل وأثناء وبعد تأسيس (اللوقيون) فهي بالفعل المؤلفات العلمية الأرسطية التي بقت والتي نعتمد عليها الآن في عرض ومعرفة جوانب الفلسفة الأرسطية.

(ب) مؤلفات النضج (المؤلفات العلمية):

غريب أمر أرسطو سواء بالنسبة لمؤلفاته التي فقدت أو تلك التي بقت ونشرت؛ فمؤلفاته الأولى كانت الأشهر في الزمن القديم، وكانت فيما يبدو الأكثر تأثيرًا قبل أن تفقد وتصبح أثرًا بعد عين؛ ولا أدل على ذلك من قصة كتابه «دعوة للفلسفة Protrepticus» فقد ترجم شيشرون مضمونه إلى اللاتينية أو وضع على غراره تمامًا كتابه هورتنسيوس Hortensius، وقد تأثر بهذا الكتاب الأخير يامبليخوس Iamblichus، ووضع كتابًا بنفس العنوان، كما تأثر به جوليان المرتد (في النصف الثاني من القرن الرابع) وأثر أعمق الأثر في نفس القديس أوغسطين (في النصف الأول من القرن الخامس)، فقد قرأه في سن التاسعة عشرة فكان دون غيره الكتاب الذي جعله يقبل على دراسة الفلسفة[1]. وقد ظل هذا الكتاب مع نظيره «عن الفلسفة» يفعلان فعلهما في التأثير على دارسي الفلسفة طوال العصر الهللينستي، وفي مطلع العصر الوسيط حتى اختفيا مع كل ما كتبه أرسطو من مؤلفات الشباب، ولم يتبق منها جميعًا سوى شذرات متفرقة هنا وهناك بعد عدة قرون، وكأن أرسطو ظل معروفًا بشكل معين في هذه القرون ثم حل مكانه فجأة أرسطو آخر مختلف عنه كل الاختلاف على حد تعبير سارتون[2].

---

(1) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص159.
وأيضًا: Ross, Op. Cit., P.8 .
(2) انظر: سارتون: نفسه، ص160.

وهذا أمر يثير فعلًا الحيرة والعجب؛ إذ كان من الطبيعي لكتب حازت كل هذه الشهرة والتأثير أن يكون متوافرًا منها أكثر من نسخة، فكيف اختفت فجأة كل هذه النسخ وتفتتت كشذرات ترددت هنا أو هناك في مؤلفات لشراح وفلاسفة تاليين؟! وما هو سر اختفاء هذه المؤلفات لدرجة أنه لا يوجد نص واحد كامل من تلك المؤلفات، ولم يعد موجودًا منها إلا تلك الشذرات التي أعاد المحدثون اكتشافها بالتقريب وقاموا بإعادة بناء جديدة لها؟!

أما فيما يخص مؤلفاته العلمية التي لا تزال كاملة بين أيدينا، فأمرها أيضًا يثير العجب والحيرة؛ إذ تردد منذ الزمن القديم قصة اختفائها ثم اكتشافها في قبو قديم بالصدفة فيتم إصلاحها ونشرها!!

وتقول القصة كما أوردها العديد من المؤرخين، أنه بعد وفاة أرسطو آلت أوراقه إلى صديقه وخلفه على رئاسة (اللوقيون) ثيوفرسطس، وأوحى الأخير بأن تنتقل هذه الأوراق ليس لمن سيخلفه في رئاسة المدرسة، بل لابن أخته نيليوس Neleus ابن كورسيكوس مواطن مدينة سكبسيس في طرواده. ويبدو أن ورثة نيليوس هذا كانوا لا يدركون قيمة هذه المؤلفات فأهملوها وأخفوها في سرداب مليء بالحشرات التي عبثت كثيرًا بها، ثم باعوها كلها أو بعضها لبطليموس فلادلفوس (285 – 247ق.م.) وكان آنذاك ينشئ مكتبة الإسكندرية. وهناك رواية أخرى تقول إنهم لم يبيعوها وأخفوها في ذلك السرداب حتى لا تقع في يد ملكهم أتالوس البرغامي (269 –197ق.م.) الذي كان هو الآخر قد شرع في بناء مكتبة تنافس مكتبة الإسكندرية في برجاما. وبعد مضي فترة من الزمن سمع أبلليكون Apellicon أحد المشائين وأحد جامعي الكتب الأثرياء.. سمع بهذا الكنز أثناء مروره ببلده سكبسيس فاشترى هذه الكتب لمكتبته الخاصة في أثينا، ويروي أن هذا الرجل مات قبيل حصار سلا Sulla لأثينا ونهبه إياها (84ق.م.)؛ حيث اشترى سلا هذه المخطوطات أو استولى عليها عنوة ونقلها إلى روما. وحدث بعد ذلك أن عهد بها إلى شخص يدعى تيرانيو Tyrannio وكان عالمًا لغويًّا قديرًا امتدحه كل من شيشرون واسترابون، فاقتصر عمله فيما يبدو على عمل قائمة بها وكتابة وصف لكل عمل فيها. ويقال إنه ربما شرع في نشرها نشرة مليئة بالأخطاء، أو ربما لم يتم عمله، وأن الذي اضطلع به وأكمله هو

أندرونيقوس الرودسي الذي عاش في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد، ويعتقد على نطاق واسع أن هذه النشرة كانت أول نشرة لمؤلفات أرسطو العلمية، وأن جميع النسخ بعد ذلك أخذت عنها سواء مباشرة أو بطريقة غير مباشرة[1].

والحقيقة أنه رغم طرافة هذه القصة إلا أننا لا نكاد نصدق أن تلك كانت النسخة الوحيدة التي تم تداولها على هذا النحو الغريب حتى تلقفها أخيرًا مَن عني بتصحيحها ونشرها بعد أن أكل منها العفن وتداولتها الأيدي كل هذه السنين!!، فنحن أميل إلى حقيقة بديهية أخرى هي أن ثمة نسخًا أخرى كانت موجودة ومتداولة بين أيدي تلاميذ أرسطو في (اللوقيون)، وإلا فكيف نفهم تتلمذهم على المذهب الأرسطي؟ وماذا كانوا يتدارسون طوال تلك الفترة إن لم يكن لديهم تلك النسخ الأخرى من المؤلفات الأرسطية؟. إن الحقيقة الواضحة إنه ربما تكون تلك النسخة التي تداولتها الأيدي في تلك القصة هي النسخة الأصلية التي أهداها أرسطو لتلميذه وخليفته ثيوفراسطس، بينما كانت هناك بلا شك نسخ أخرى بين أيدي بقية التلاميذ! والأرجح أن يكون اندرونيقوس نفسه قد تتلمذ على نسخة من هذه النسخ الأخرى في فرع (اللوقيون) في رودس، وربما يكون قد خاف على المخطوطة الأصلية من الضياع، فقام بإصلاحها ونشرها مستفيدا من تلك النسخ الأخرى.

على أية حال، فإن النسخة التي نشرت بواسطة أندرونيقوس هي أول نسخة تداولتها يد الجمهور منذ ذلك التاريخ وحتى الآن، وعليها اعتمد المؤرخون والشراح حتى الآن، ويمكن قسمتها إلى خمسة أقسام بحسب موضوعاتها على النحو التالي:

---

(1) انظر من هؤلاء المؤرخين:
- سارتون: نفس المرجع السابق، ص161 – 162.
- د. بدوي: نفس المرجع السابق، ص50 –52.
- Zeller: Op. Cit., P.162.
- Benjamin Farrington: Aristotle – Founder Of Scientific Phitosophy, Weidenfeld & Nicolson Ltd, London 1965, P.70-72.

1 ـ المؤلفات المنطقية:

وهي التي عرفت منذ العصر البيزنطي في القرن السادس الميلادي بالأورجانون Organon، وهي ستة مؤلفات مرتبة على النحو التالي:

1 - المقولات (قاطيغورياس) The Categories: وهي بحث في التصورات، وعلى أي نحو يقال الشيء والوجود.

2 - العبارة (باري ارمينياس) On Interpretation: وهو بحث في منطق القضايا وأقسام العبارة.

3 - التحليلات الأولى (أنالوطيقا الأول) The Prior Analytics.

4 - التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) The Posterior Analytics: ويبحث عن أنواع الحجج، وخاصة الحجج البرهانية (القياس والاستقراء).

5 - الجدل (الطوبيقا) The Topics: ويبحث في قواعد الجدل المنطقي، وكيفية التمييز بين الحجج البرهانية والحجج الجدلية، وأنواع الحجج البرهانية، وأنواع الحجج الجدلية، ومواضعهما.

6 - الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا) On Sophistical Fallacies: ويبحث في تركيب الحجج والأغاليط السوفسطائية، وكيفية رفضها والتغلب على أصحابها.

2 ـ مجموعة المؤلفات الطبيعية:

وهي تأتي حسب الترتيب المنطقي لمؤلفات أرسطو بعد الكتب المنطقية التي كانت غالبًا ما ينظر إليها على أنها أداة للعلوم المختلفة. وإن كان زيللر يختلف عن ذلك التصنيف الشائع بأن وضع المؤلفات الفلسفية (الميتافيزيقا) قبل مجموعة المؤلفات الطبيعية[1].

وهذه تعد أكبر مجموعة من حيث عدد الكتب التي تنتمي إليها؛ ومن حيث اشتمالها على عدد غير قليل من العلوم الطبيعية وليس فقط على ما نعرفه الآن باسم علم الطبيعة؛

(1) Zeller: Op. Cit., P. 162-163.

إذ يوضع ضمن هذه المجموعة كتب أرسطو في علم الفلك وعلم النفس وعلوم الحياة، بالإضافة إلى كتبه في علم الطبيعة، وأشهر هذه المؤلفات الطبيعية ما يلي:

1 - كتاب الطبيعة Physics: وقد ترجمه العرب قديمًا تحت عنوان: "السماع الطبيعي"، كما أطلقوا عليه "سمع الكيان"، وهو كتاب شامل في فلسفة أرسطو الطبيعية وعالج فيه مشكلات الحركة والمكان والزمان واللاتنا هي وغيرها، وقد جاء في ثمانية كتب أو مقالات.

2 - عن السماء On The Heavens: وقد جاء في أربعة كتب (أي مقالات) عالجت موضوع السماء والعالم السماوي.

3 - عن الكون والفساد On Generation And Corruption: وجاء هذا الكتاب في كتابين (أي مقالين)، بحث فيهما موضوع الكون والفساد؛ أي قضية الوجود والعدم.

4 - الآثار العلوية Meteorologica و Meteorlogy: وهو يشتمل على أربعة كتب أو مقالات تبحث في الظواهر الجوية والشمس والقمر والنجوم.

5 - عن النفس De Amima - On The Soul: ويشتمل على ثلاثة كتب أو مقالات، تبحث في تعريف النفس وقوى النفس المختلفة، وتبحث في طبيعة النفس الإنسانية والعقل الإنساني وملكاته المعرفية.

6 - الطبيعيات الصغرى Parva Naturalia - Short Physical Treatises: وهي مجموعة من الأبحاث والدراسات المتعلقة ببعض الظواهر الطبيعية - النفسية، وقد أطلق عليها المصنفون والشراح الطبيعيات الصغرى لتمييزها عن كتاب النفس باعتباره الكتاب الأشمل، والذي يبحث في موضوع النفس بشكل كلي، فضلًا عن إدراكهم لميل أرسطو إلى وضع هذه الأبحاث الصغرى في الظواهر النفسية ضمن موضوعات البحث الطبيعي.

وأهم هذه الأبحاث ما يلي:

- عن الحس والمحسوس De Sensu Et Sensibili - On Sense And The Sensible.

- عـن الذكـر والتذكـر Dememoria Etreminiscentia - On Memory And Reminiscence.
- عن النوم واليقظة De Somno Et Vigilia - On Sleep And Sleeplessness.
- عن الأحلام De Sommiis - On Dreams.
- عن تعبير الرؤيا في الأحلام De Divinatione Pee Somnum - On Prophesying By Dreams.
- عن طول العمر وقصره On Longevity And Shortness Of Life De Longitudine et Brevitate Vitae.
- عن الشباب والشيخوخة De Iuventate et Senectute - On Youth And Oldage.
- عن الحياة والموت De Vita et Morte - On Life And Death.
- عن التنفس De Respiratione - On Breathing.

7 - تاريخ الحيوان Historia Animalium - The History Of Amimals: ويشتمل على تسعة كتب أو مقالات تبحث في تاريخ الأنواع المختلفة للحيوانات.

8 - أجزاء الحيوان De Partibus Animalium - On The Parts Of Animals: ويشتمل على أربعة مقالات، يتحدث في أولها عن المنهج في علم الحياة، ويحدد خطوات المنهج الذي سيتبعه في دراسة الحيوان وأهمية علم الحياة والمصطلحات المستخدمة فيه، وفي المقالات الثلاثة التالية يبدأ تفصيل الحديث عن أجزاء وعناصر الكائنات الحية وتركيبها ووظائفها.

9 - حركة الحيوان De Motu Animalium - On The Motion In Animals: وبعض المدرسين ينظرون إلى هذا الكتاب على أنه منحول.

10 - توالد الحيوان De Generatione Animalium - On The Generation Of Animals: وهو يشتمل على خمسة كتب أو مقالات مشكوك في صحة نسبتها إلى أرسطو.

والحقيقة إنه فيما يتعلق بمؤلفات أرسطو عن الحيوان، فإنه من الواضح أن أكثرهم شهرة وأكثرهم صحة في نسبته إلى أرسطو هما كتاب "تاريخ الحيوان" الذي نقله العرب تحت عنوان: "طباع الحيوان"، وكتاب: "أجزاء الحيوان"، ويرجح ييجر أنهما كتبا في مرحلة متأخرة من تطور أرسطو الفكري نظرا لغزارة مادتهما واشتمالهما على تفاصيل دقيقة ما كانت تتوفر لأرسطو قبل غزو الإسكندر لبلاد الشرق خاصة الهند؛ فالمعلومات التي وردت حول عادات الحيوان وخاصة الفيل - الذي لم يكن معروفًا في بلاد اليونان - تؤكد أن هذه المؤلفات لم يكتبها أرسطو إلا بعد أن توافرت لديه عبر تلاميذه من العلماء الذين أرسلهم بصحبة الإسكندر في هذه الحملات؛ ولذلك جاءت هذه المؤلفات عن الحيوان أكمل وأفضل ما أنتجه أرسطو في مجال العلم الطبيعي[1].

3 ـ الأعمال الميتافيزيقية (الميتافيزيقا ـ ما بعد الطبيعة):

كتاب الميتافيزيقا: ويشتمل على هذه المجموعة من الكتب التي كانت عبارة عن كتب أو مقالات متفرقة كتبت في تواريخ مختلفة، ويبدو أنها لم تجمع على هذا النحو إلا على يد اندرونيقوس مستفيدًا في ذلك بجهود بعض السابقين عليه. ولما كانت تلك الأبحاث الميتافيزيقية التي كتبها صاحبها مسميًا إياها «في الفلسفة الأولى Philosophia Prote»، مبنية على الأبحاث الطبيعية وتستفيد منها، فقد فضل المصنفون القدامى أن يضعوها بعد الأبحاث الطبيعية، ومن هنا جاءت تسميتهم لها بالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة[2]. وقد عرف الكتاب بهذا الاسم عند الشراح المسلمين كما عرفوه بتسمية أرسطو الأصلية «الفلسفة الأولى»، و«العلم الإلهي»، كما أطلقوا عليه أيضًا كتاب «الحروف» نظرًا لأن كل مقالة أو كتاب منه كان مرقومًا بأحد الحروف اليونانية[3].

(1) Jaeger: Op. Cit., P.308, P.330.

(2) Zeller: Op. Cit., P.163.

وأيضًا: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1953م، ص115.

(3) نفسه.

4 ـ مجموعة المؤلفات الأخلاقية والسياسية:

ولأرسطو العديد من المؤلفات في ميدان الأخلاق والسياسة؛ ولذا قد يتساءل البعض عن الضرورة التي جعلت هذا التصنيف يضعهما معًا، والحقيقة أن هذا ربما يرجع إلى أرسطو نفسه؛ فهو رغم فصله موضوع علم وفلسفة الأخلاق عن موضوع علم وفلسفة السياسة، يرى أن العلمين مرتبطان ببعضهما بعضًا؛ نظرًا لأن الفضيلة الأخلاقية ترتبط لديه بالفضيلة السياسية وبشروط المواطنة الحقة.

على كل حال، فإنه ينسب لأرسطو ثلاثة مؤلفات في الأخلاق هي:

1 - الأخلاق الأوديمية The Eudemian Ethics: وهو يشتمل على سبع مقالات، ورغم أن كثير من الباحثين يرون أنه آخر ما كتب من مؤلفاته الأخلاقية، ويرجحون أن كاتبه هو تلميذه أوديموس، ولكن الحقيقة هي أن هذا الكتاب مع "الأخلاق النيقوماخية" هما من مؤلفات أرسطو وانعكاس لدروسه الشفهية ولأسلوبه في الكتابه. ويعتبر البعض أن هذا الكتاب بمثابة التمهيد والدعوة إلى ما ورد بعد ذلك في "الأخلاق النيقوماخية"؛ ومن ثمَّ فهو يعتبر من مؤلفات أرسطو المبكرة التي تتواكب مع المقالات المبكرة من "الميتافيزيقا"؛ والتي يعود تاريخ تأليفها إلى الفترة التي قضاها أرسطو في أسوس Assos بين عامي 348-345ق.م.[1].

2 - الأخلاق النيقوماخية The Nicomachean Ethics: وهذا هو الكتاب الأهم من بين كتب أرسطو الأخلاقية، لأن الكتاب السابق يعد الأقدم والأقرب إلى التأثر بأفلاطون وبمذهبه، بينما يعد هذا الكتاب هو الأقرب إلى التعبير عن مذهب أرسطو، وهو أكمل مؤلفاته الأخلاقية، فالمقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الأخلاق الأوديمية قد فقدت، فوضعت مكانها المقابلة لها من «الأخلاق النيقوماخية»[2].

(1) Ross: Op. Cit., P.14.

(2) Ibid. P.14-15.

وأيضًا: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص115 - 116.

3 - الأخلاق الكبرى Magna Moralia - Great Ethics: ورغم الاسم الضخم لهذا الكتاب، فهو أصغر المؤلفات الأخلاقية لأرسطو فهو مكون من مقالتين اثنتين، ويبدو أنه كان تعبيرًا عن محاضرة تعود في أصلها إلى التأثر بأفلاطون، وقد نقحها أحد التلاميذ. وقد أدخل أرسطو عليه تعديلات كثيرة بعد تأليفه وهو على كل حال لا يعتد به كثيرًا؛ لأن آثار تدخل ثيوافرسطس واضحة فيه، كما أن لغته في كثير من مظاهرها متأخرة[1].

ولذلك فإن المؤلف الرئيس لأرسطو في الأخلاق هو كما قلنا "الأخلاق النيقوماخية" نظرًا لأنه كتب على الأرجح في الفترة المتأخرة من حياة أرسطو، فضلًا عن أنه مكوَّن من عشر مقالات، فهو الكتاب الأكبر والأدق نسبة إلى صاحبه، والأشمل بين المؤلفات الثلاث. أما في السياسة، فقد ألف أرسطو كتابين هما:

4 - النظم السياسية: وهو كتاب مفقود، يقال إن أرسطو قد جمع فيه دساتير 158 دولة يونانية مختلفة، ولم يصلنا منه سوى الجزء الخاص بدستور أثينا The Constitution Of Athems، وقد اكتشف هذا الجزء في بردية وجدت في مصر عام 1890م أو 1891م[2]. وقد قام د. طه حسين بنقل هذا الجزء إلى العربية تحت عنوان: «نظام الأثينيين». ويقع هذا الكتاب في جزأين رئيسيين: (1) التاريخ الدستوري منذ أقدم العصور حتى أيام أرسطو، ويصف فيها كل مرحلة وصفًا لبقًا واضحًا. (2) وصف تحليلي للدستور الأثيني والحكومة الأثينية كما كانت حوالي عام 330ق.م.[3].

5 - كتاب السياسة The Politics: وهو كتاب لاشك في نسبته إلى أرسطو[4]، وهو كتاب شامل ناقش فيه أرسطو كل قضايا علم السياسة، وحدد فيه رأيه حول معالم المدينة

---

(1) Ross: Op. Cit., P.15.

(2) Zeller: Op. Cit., P.165-166.

وكذلك: Ross: Op. Cit., P.16.

وأيضًا: يوسف كرم، نفس المرجع، ص116.

(3) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص163.

(4) Ross: Op. Cit., P.15.

الفاضلة ودستورها وطبقاتها، وأنماط الدساتير المختلفة، وكيفية المحافظة على النظام السياسي في ظل أي دستور منها، وحدد أسباب الثورات السياسية، وبيَّن كيفية تلافيها في ظل أي نظام سياسي.

5 ـ مجموعة الكتب الفنية وعلم الجمال:

ولأرسطو كتابان هامان في هذا المجال هما:

1 - كتاب الخطابة The Rhetoric: وهو مؤلف من ثلاثة كتب أو مقالات، تعتبر الأولى والثانية منهما ثابتة النسبة لأرسطو، بينما يتطرق الشك إلى نسبة الثالثة إليه(1). وهو يقدم فيه نظريته العامة في الخطابة؛ معناها وأنواعها وفائدتها وفي كيفية التأثير في النفوس.

2 - كتاب الشعر Poetics: وهو أهم مؤلفات أرسطو في الأدب والفن؛ حيث عرض فيه لنظريته العامة في الفن ولنظريته الشهيرة في النقد الفني. ولم تقتصر الدراسة فيه على فن الشعر، بل درسه في إطار نظريته العامة في الفن والتمييز بين المأساة "التراجيديا" والملهاة "الكوميديا". ورغم أهمية هذا الكتاب إلا أنه لم يصلنا كاملًا؛ إذ لم يصلنا منه إلا مقاله واحدة كاملة من مقالتين أو أكثر، ولا يستطيع أحد أن يؤكد هل ضاعت بعض أجزائه أم أن أرسطو نفسه لم يكمله؟

وينسب لأرسطو كتابٌ ثالثٌ في هذه المجموعة هو:

1 - كتاب الخطابة إلى الإسكندر The Rhetorica Ad Alexandrum: وهو كتاب مشكوك في صحة نسبته إلى أرسطو، رغم أنه يبدأ بعبارة "من أرسطو إلى الإسكندر"، لكن قال اراسموس إن هذا الإهداء للإسكندر مزور رغم أنه من الواضح أن لهذا الإهداء والمقدمة طابعًا أرسطيًا. على أي حال لقد ذهب بعض المؤرخين والكتَّاب إلى أن هذا الكتاب بأكمله منحول، ويرى بعضهم أنه من تأليف أنا كسيمنيس اللامبساكس Anaximenes of Lampsacus (الذي عاش حوالي عام 380 - 330ق.م.)، وكان

(1) Ibid. P.16.

معاصرًا لأرسطو، وإن كان بعضهم الآخر يرى أنه قد كتب في وقت متأخر نسبيًّا، وقد أثبت البحث وجود بعض أجزائه في ورقة البردي التي عثر عليها جرنفل وهنت في هيبة Hebeh ونشراها في عام 1906[1].

وعلى أي حال، فسواء كان أرسطو هو مؤلف هذا الكتاب أم أنه لم يكن من تأليفه، فهو ليس فيه أي جديد يمكن أن يضاف إلى ما كتبه أرسطو في كتابه الأساسي عن "الخطابة".

ثالثًا: أسلوب أرسطو ومنهجه في التأليف العلمي:

وبعد فقد كانت تلك إطلالة سريعة على مؤلفات أرسطو عبر مراحل حياته الفكرية حرصنا فيها على أن نكشف في أضيق الحدود عن مضمون كل مؤلف منها، وخاصة المؤلفات التي كتبت في المرحلة الأخيرة من حياته، وهي الكتب العلمية التي نستند عليها في عرض مذهبه في الفلسفة، وفي عرض آرائه العلمية.

(أ) أسلوبه:

وقبل أن ننتقل إلى هذا العرض المنهجي لفلسفة أرسطو، يجدر التساؤل حول الأسلوب الذي اتبعه أرسطو في هذه المؤلفات، خاصة وأنه من المفترض أن يكون هذا الأسلوب قد تطور عبر مراحل حياته الفكرية.

والحقيقة أن هذا التطور في أسلوب أرسطو كان أمرًا واقعًا سبَّب الكثير من اللبس عند شراحه والمعجبين به؛ فقد امتدح بعضهم أسلوبه لدرجة أن قال شيشرون: «إن أسلوبه يتدفق كنهر من ذهب»[2]، وبالطبع فإنه يجدر الإشارة إلى أن هذا الإعجاب قد انصب على مؤلفات الشباب الأرسطية التي ربما جارى فيها أرسطو أستاذه أفلاطون في جمال الأسلوب ورقة التعبير وكثرة التشبيهات وحلاوة النص في الحوار.

أما البعض الآخر فيرى أن كتب أرسطو تخلو تمامًا من تلك المزية التي تحدث عنها شيشرون، فأسلوبه فيما يقول تايلور Taylor جاف وصوري، ولغته عميقة مليئة

(1) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص346 – 347.
وأيضًا: Ross: Op. Cit., P.16.

(2) نقلاً عن: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص116.

بالمصطلحات الدقيقة التي قلما تستطيع تحريك العاطفة، إنه يتبع أسلوبًا غير نموذجي ويقتفي عادة أبسط قواعد الإنشاء في كتابته[1].

والحقيقة أن الأسلوب الذي اتبعه أرسطو في تأليف كتبه العلمية يمتاز بالفعل بالصعوبة وبكثرة المصطلحات، وهو بعيد عن تحريك العواطف والانفعالات. وهذا في اعتقادي لا يعيب أرسطو في شيء؛ إذ إن هذه الصعوبة في الأسلوب المتبع في كتابات أرسطو العلمية له أسبابه التي يمكن نحصر بعضها فيما يلي:

أولا: إن معظم هذه المؤلفات كما أشرنا من قبل لم يكن أرسطو يقصد إلى كتابتها ونشرها على ما هي عليه؛ إذ كانت تعد كمذكرات يحاضر من خلالها تلاميذه، وبالطبع فمن الطبيعي أن تأتي هذه المذكرات مركزة، وشديدة الإيجاز لأنه كان بلا شك يقوم بتوضيح ما هو غامض منها شفاهة في محاضراته.

ثانيًا: إن القصة التي أثيرت حول المخطوط الأصلي لكتب أرسطو وتناقلتها أيادٍ كثيرة، وفقدان هذه النسخة لفترة من الزمن، فضلًا عن إخفائها في ذلك المخزن العتيق المليء بالحشرات قبل نشرها قد تسبب في صعوبة أمام مَن حاول بعد ذلك إصلاحها ونشرها.

ثالثًا: إن أرسطو كان في هذه المؤلفات يؤسس لعلوم عديدة كانت على أيامه حديثة العهد، حديثة النشأة، ومن الطبيعي أن يحاول اشتقاق المصطلحات اللازمة لكل واحد من هذه العلوم بحسب خصوصية موضوعه، وخصوصية منهج الدراسة المتبع فيه. وورود الكثير من هذه المصطلحات الجديدة في مؤلفات أرسطو سبب بلا شك صعوبة أمام قرائه الذين كانوا وخاصة في الزمن القديم يسمعون عن هذه المصطلحات لأول مرة. وبالطبع فإن وضع هذه المصطلحات الجديدة الملائمة للعلوم الجديدة مما يحمد لأرسطو، وليس مما يؤخذ عليه كما يردد نقاده.

---

(1) Taylor A. E.: Aristotle, Dover Publications, Inc., New York, 1955, P.12.

رابعًا: إن أرسطو هو مؤسس المنطق، ولنلاحظ ما يعنيه ذلك؛ فقد كان من الضروري أن ينعكس ابتداعه لأسس المنطق وأصول الاستدلال العلمي - البرهاني على أسلوبه. إذ كان من الطبيعي أن يتبع أسلوبًا منطقيًا صارمًا تبدو فيه ملامح التفكير الاستدلالي المنظم، والانتقال الدقيق من المقدمات إلى النتائج، فضلًا عن التدقيق في اختيار الألفاظ وضبط معانيها. إن كل ذلك سبَّب صعوبة ما أمام أولئك القراء الذين تعودوا على الأسلوب المنمق الأدبي، بينما الحقيقة أنه كان من الضروري أن يفعل أرسطو ذلك؛ أي كان من الضروري أن يخترع هذا الأسلوب العلمي المنظم الدقيق؛ بحيث يصح أن يقال بالفعل إنه كان له فضل وضع اللغة العلمية العامة[1].

(ب) منهجه في التأليف العلمي:

وعلى أي حال، فقد انعكس هذا الأسلوب وتضافر مع منهج دقيق اتبعه أرسطو في الكتابة، فقد اتبع في كل مؤلفاته العلمية منهجًا محددًا شغل بعض المؤرخين[2] بتحديد ملامحه، وهذا المنهج يتلخص في خطوات أربعة:

1 - تحديد موضوع البحث، فقد كان أرسطو يبدأ أي كتاب من كتبه بتحديد موضوع العلم الذي يتحدث فيه، وتحديد مجالات البحث في هذا الموضوع. وكان غالبًا ما يطرح هذه المجالات في صورة تساؤلات تحتاج لإجابة في موضوعات هذا العلم أو ذاك؛ مما يجد أنه من الضروري أن يبحث داخل نطاق هذا العلم.

2 - عرض الآراء السابقة، وقد كان أرسطو يتحلى في عمله بقدر كبير من الموضوعية؛ حيث كان يحرص على تقديم ما يشبه التأريخ لكل ما قيل من آراء في مجالات البحث المختلفة في موضوع هذا العلم أو ذاك. ومع ذلك فلا يصح أن نتصور أن عمله في هذا الصدد كان عملًا تأريخيًا بقدر ما كان يقدم عرضًا لتلك الآراء السابقة من وجهة نظره هو، أو على الأقل كان يقدمها بشكل انتقائي إما للاستفادة مما قيل أو لنقده وتجاوزه.

(1) انظر: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص117.
(2) انظر من هؤلاء: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص117.

3 - تحديد الصعوبات أو المشكلات التي تحتاج لحل. وهذه الخطوة تترتب على الخطوة السابقة؛ حيث إنه كان غالبًا ما يصنفها بحيث تتناقض وتتواجه، وقد عرف أرسطو "الصعوبة" بنفسه، فقال في كتاب الجدل: "إنها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة بعينها"[1]. وبالطبع فإن الغرض عند أرسطو من بيان هذه الصعوبات أو المشكلات البحثية واضحًا؛ حيث كان عليه بعد أن تتبلور الآراء السابقة في موضوع البحث على هذا النحو المشكل، كان عليه أن يبدأ هو بوضع الحلول لهذه المشكلات وحل هذه الصعوبات بالإجابة عن كل ما تطرحه هذه من أسئلة تحتاج لإجابة.

4 - وضع الحلول المناسبة للصعوبات والمشكلات. وبالطبع فقد كان أرسطو يضع الحلول المناسبة لتلك الصعوبات، ويجيب على التساؤلات التي تثيرها تلك المشكلات، من خلال الفحص الدقيق لكل مشكلة منها وتحليلها إلى عناصرها وإعادة تركيبها وفق منهجه العلمي، وباستخدام اصطلاحاته الفلسفية والعلمية المستحدثة، وخاصة ذلك المصطلح الذي حل به صعوبات جمة في علوم مختلفة ومشكلات عديدة بداخلها مصطلح "الوجود بالقوة والوجود بالفعل"، فقد كان لهذا التمييز دائمًا دوره الخطير في حل صعوبات عديدة واجهها أرسطو وصورها من خلال فحصه في آراء السابقين ومحاولة التقلب على ما فيها تعارض، ومن خلال بيان ما في كل منها من أوجه نقص ينبغي التغلب عليها.

وبالطبع فقد كان أرسطو عادة ما يقدم هذه الحلول لتلك الصعوبات مصحوبة بكم هائل من الأدلة والبراهين، التي تتناسب مع طبيعة العلم الذي يبحث فيه وتتناسب مع طبيعة موضوعاته. فإن كان البحث في علم الحيوان مثلًا فالأدلة تقدم من خلال الاستقراء وبمساندة الكثير من الملاحظات العلمية الكاشفة عن طبيعة المشكلة، وتؤكد

---

(1) أرسطو: الجدل م6 - ف6 - ص145 ع ب س 17.
نقلاً عن: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص117.

أن هذا هو حلها الأمثل، أو هذا هو واقعها الذي أكدته كل هذه الملاحظات. أما إذا كان العلم هو الفلسفة والمشكلة مشكلة فلسفية مجردة، فالبراهين المثلى هنا تكون بإيراد الحجج العقلية الدامغة والأدلة البرهانية القاطعة. أما إذا كان الأمر يستلزم استخدام لغة رياضية صورية فلا بأس من ذلك. وإذا كان المقام يحتاج لإيراد أمثلة من التاريخ وأبيات من الشعر فلا بأس أيضًا. لقد كان أرسطو يدرك ما يحتاجه القارئ من أدلة على صحة النتيجة التي انتهى إليها في بحث هذا الموضوع أو ذاك، فكل علم حسب طبيعته، وكل موضوع حسب ما يناسبه من أدلة، وكل قارئ حسب ما يفهم وحسب المستوى الذي يؤهله للفهم والاقتناع.

ولعل تلك البراعة المنهجية كانت السبب الرئيسي في وقوع الكثيرين أسرى لأرسطو ولآرائه على مدى تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي منذ القرن الرابع قبل الميلاد، وحتى مطلع العصر الحديث.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة

تمهيد: من أين نبدأ؟

سؤال هام يطرح نفسه حينما يبدأ أي مؤرخ في دراسة أرسطو ألا وهو من أين يبدأ دراسة فلسفته؟! هل من دراسة الميتافيزيقا أم من دراسة الطبيعة؟! يرى الكثيرون من المؤرخين أن لفلسفة أرسطو بابين؛ أحدهما الميتافيزيقا والآخر الطبيعة، فإن دخلت من أحدهما خرجت من الآخر، أي أن دراسة الميتافيزيقا الأرسطية تقودنا حتمًا إلى آراء أرسطو في الطبيعة والعكس صحيح كذلك.

ومع ذلك فمعظم هؤلاء يبدأ الدراسة الفعلية لأرسطو من عرض منطقه؛ نظرًا لأنهم كشراح أرسطو من اليونان واللاتين - يعتقدون أن المنطق هو آلة الفلسفة والعلم الأرسطيين؛ ولذلك ينبغي الدخول إلى دراسة فلسفة أرسطو وعلومه من باب المنطق[1]،

---

(1) انظر من هؤلاء المؤرخين الذين يبدأون عرض فلسفة أرسطو من عرض منطقه على سبيل المثال:

- Ross: Op. Cit., P.21.
- Farrington: Op. Cit., P.74.
- Zeller: Op. Cit., P.169.

- د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص253.
- أميل برييه، نفس المرجع السابق، ص226.
- يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص118.

وإن كان بعضهم يقرن المنطق بمشكلة المعرفة[1]، وبعضهم يقرنه بدراسة الميتافيزيقا[2]، وبعضهم الآخر يبدأ بقسمة أرسطو للعلوم وتصنيفه لها[3].

أما الذين يدرسون أرسطو بالقياس إلى أفلاطون ومدى تميزه عنه، فعادة ما يبدأون من دراسة نقده لأفلاطون والأفلاطونية[4]، أو يبدأ بدراسة الطبيعة ومنها إلى دراسة جوانب فلسفة أرسطو الأخرى[5]. وبعض هؤلاء يبدأ من دراسة الشخصية الفكرية لأرسطو ومنهجه الفلسفي، ثم يبدأ في دراسة جوانب فلسفته من دراسة ميتافيزيقاه[6].

والحقيقة أن لكل رأي من هذه الآراء التي ولدت تلك المداخل المختلفة لدراسة أرسطو وجاهته. وإن كنا نعتقد أن مدخلًا جديدًا يبدأ برصد نظرية أرسطو للمعرفة واستخلاصها من بين مؤلفاته الفلسفية المختلفة وخاصة من كتاب «النفس» وأبحاثه الطبيعية الصغرى، وكتاب «الميتافيزيقا»، هو المدخل الذي ربما يكون موفقًا إلى حد ما بين المداخل السابقة، ومتجاوزا إياها نظرًا لأن نظرية أرسطو في المعرفة من وجهة نظرنا كانت هي العامل الحاسم في خروجه على فلسفة أفلاطون وبدء تأسيس فلسفته المتميزة؛ فحينما أدرك أرسطو أن المعرفة الحسية واحترام ما تنقله الحواس والبدء بتصفح الأشياء عبر الحواس مسألة في غاية الأهمية وأنها تشكل البداية الحقيقية والمنطقية للمعرفة الإنسانية، حينما أدرك ذلك بدأ يشتق طريقًا جديدًا في الفلسفة إلى جانب طريق أفلاطون؛ فقد أصبح للفلسفة وجهان، كل منهما يبدأ من أداة معينة للمعرفة،

---

(1) انظر على سبيل المثال: د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص61.

(2) G. E. R. Lloyd: Aristotle: The Growth & Structure Of This Thought, Cambridge University Press, London, 1982, P.111.

(3) انظر على سبيل المثال:

- ماجد فخري: أرسطو طاليس – المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ، ص21.
- Taylor A. E.: Op. Cit., P.14.

(4) D. J. Allan: The Philosophy Of Aristotle, Oxford University Press, 1979, P.13.

(5) Jonathan Lear: Aristotle - The Dlesire of Understand, Cambridge University Press, 1988, P.15

(6) Abraham Edel: Aristotle And His Philosophy, Croom Helm London, The University Of Nort Carolina Press, U. S. A., 1982, P.6, P.30.

هما الوجه الحسي والوجه العقلي ولا غنى لأحدهما عن الآخر؛ فالإحساس هو الذي يضع الملامح الأولى للمعرفة على خريطة العقل، والعقل هو الذي يتكفل بتحليل تلك المعطيات الحسية ليكشف لنا عن الحقيقة أيًّا كانت صورتها.

إنني أعتقد أنه ما أن اكتشف أرسطو طبيعة الفلسفة على هذا النحو المعرفي الذي يوازن بين دور الحس ودور العقل في المعرفة الإنسانية، بدأت فلسفته الجديدة توازن أيضًا بين البحث في الطبيعة، والبحث فيما وراء الطبيعة، فكلاهما مهم للكشف عن حقيقة الآخر. وهكذا تكامل عند أرسطو البحث الفلسفي والعلمي وتفتحت عبقرية أرسطو لتكشف أبعادًا جديدة وآفاقًا واسعة لا محدودة في الفلسفة والعلوم وعلى رأسها علم الطبيعة.

1 ـ المعرفة الحسية:

أولًا: أهمية المعرفة عمومًا والمعرفة الحسية خاصة:

كثيرًا ما حدثنا أرسطو في مؤلفاته المختلفة عن تقديره الشديد لأوجه المعرفة الإنسانية المختلفة؛ فقال في مطلع كتاب «النفس»: كل معرفة فهي في نظرنا شيء حسن جليل[1]، كما قال في مطلع كتاب الميتافيزيقا: كل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة، واستدل على ذلك بأننا نشعر بلذة من عمل حواسنا؛ فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفع، فإننا نحبها لذاتها خاصة حاسة البصر التي تعلو على الجميع؛ فهي مفضلة ليس فقط لما تقوم به من عمل بل لأننا حينما لا نرغب في القيام بأي عمل نفضل النظر للأشياء بالبصر؛ والسبب في ذلك أن البصر يأتينا بأكبر قدر من المعلومات التي تجعلنا ندرك الفرق بين الموجودات[2].

إن هاتين العبارتين تؤكدان بما لا يدع مجالًا للشك أن أرسطو على العكس من أفلاطون - يقدر أي نوع من المعرفة الإنسانية سواء كان مصدره الحواس وخاصة حاسة البصر أو أي نوع آخر من المعرفة الإنسانية. كل ما هنالك أنه ينبغي التمييز بين

(1) أرسطو طاليس: كتاب النفس: نقله إلى العربية. أحمد فؤاد الأهواني، وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، (1 ،2 – 402)، الترجمة العربية، ص3، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949م.

(2) Aristotle: Metaphysics, Translated By W. D. Ross, In Great Books Of The Western World (8), Aristotle (I), Wiliam Benaton Publisher, Encyclopaedia Britannica 1952, (B. I. Chi. I P.980), P.499.

هذه الدرجات المختلفة للمعرفة الإنسانية وتميز كل درجة منها على الأخرى وقد حدد أرسطو معيار التفضيل بقوله: «نحن نؤثر معرفة على أخرى؛ إما لدقتها، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم»[1].

فالتمييز بين درجات المعرفة الإنسانية إذن يقوم على أساسين؛ أولهما: مدى دقة هذه المعرفة، وبالطبع فإن ما تنقله لنا الحواس من معرفة يتفاوت في دقته عما ينقله إلينا العقل بمستوييه النظري والعملي ...إلخ.

وثانيهما: هو موضوع هذه المعرفة ذاتها؛ فكلما كان الموضوع أكرم وأشرف كانت الأداة التي تنقله أفضل وأهم، وبالطبع فإن مقياس ذلك يعود إلى تفضيل أرسطو للمعرفة العقلية؛ لأنها ذات موضوع أشرف وأهم؛ حيث إننا بواسطة العقل ندرك المعقولات وعلى رأسها الإله الذي هو صورة خالصة وعقل خالص. كما ندرك ماهيات الأشياء والفضائل وهي بالطبع معقولات. والمعقول عمومًا لدى أرسطو أهم وأشرف وأكرم من المحسوس.

ولنسارع هنا إلى القول بأنه ليس معنى أن أرسطو – كما سنرى – يفضل المعرفة العقلية بشقيها النظري والعملي على المعرفة الحسية. أنه يهمل – كما أهمل سابقه أفلاطون – المعرفة الحسية بل على العكس من ذلك، فهو يعطي أهمية قصوى للمعرفة الحسية من زاويتين هامتين: أولهما: إنها نقطة البداية في المعرفة الإنسانية بالعالم؛ فعمل الحواس من سمع وبصر وخلافهما هو نقطة بداية تعرفنا على العالم الخارجي. وثانيهما: إن أرسطو – على عكس أفلاطون – يرى أن هذه المعرفة الحسية وما تنقله إلينا الحواس من معطيات حسية حول الأشياء الخارجية هو نقطة البداية في عمل العقل، فالعقل لا يبدأ عمله من فراغ بل يبدأ من تحليل ما تنقله إليه الحواس من صفات هذه الموجودات الخارجية وأحوالها.

وعلى حد تعبير أحد دارسي أرسطو؛ فقد «وسعت الفلسفة بظهور الأرسططالية مجال المعرفة حتى بلغت به أحجام كل ما يدخل في الكون، متخذة من ذلك الحين المعنى

---

(1) أرسطو طاليس: كتاب النفس، الترجمة العربية، ص10.

الذي ظل معناها حتى القرن السابع عشر؛ وذلك لأن الموضوع الذي تناولته لم يعد هو الموضوع ذاته الذي كانت تسعى إليه الجدلية الأفلاطونية»[1].

إن مجال المعرفة عند أرسطو اتسع ليشمل المحسوسات والمعقولات على حد سواء، ولم تعد المعرفة بالأشياء المادية الحسية عديمة القيمة كما كانت عند أفلاطون، بل أضحت ضرورة لمعرفة الماهيات التي كانت هي الموضوع الوحيد للمعرفة الأفلاطونية، وبينما كانت الماهيات مفارقة في عالم مفارق هو عالم المثل عند أفلاطون، أصبحت هذه الماهيات - بحكم هذا التغير الجذري في الفهم الأرسطي - موجودة في الأشياء ذاتها. وعلى الإنسان أن يعرف صفات الأشياء الظاهرة - الخارجية بحواسه، وأن ينتقل منها إلى محاولة معرفة جواهر هذه الأشياء باستدلالاته وحدوسه العقلية في آنٍ معًا. ولا غنى للعقل عن الحس، كما أن معرفة الحواس تظل ناقصة حتى تأخذ من العقل البرهان على صدقها ويقينها! فمعرفة الحواس نقطة بداية أولية وضرورية، وتأتي بعد ذلك المعرفة العقلية متخذة منها تكئة تبدأ منها. ومع ذلك فهي ذات الأولوية والأفضلية لدى أرسطو لأننا بدونها لا نصل إلى إدراك الماهيات وجواهر الأشياء سواء الحسية أو المعقولة، فللحس إذن الأولية الزمانية، وللعقل الأولوية المنطقية، ولكل دوره المهم في اكتمال المعرفة الإنسانية بالأشياء.

ثانيًا: معنى الإحساس:

الإحساس عند أرسطو ببساطة هو انفعال العضو الحاس بصورة المحسوس، وحسب الاصطلاحات الأرسطية، فالإحساس لا يمكن أن يتم بدون وجود المحسوسات الخارجية؛ فقوة الحس لا توجد بالفعل بل بالقوة فقط، والأمر هنا كما هو في الوقود الذي لا يشتعل بنفسه بغير ما يشعله.. إننا نأخذ لفظ يحس على معنيين: نقول إن الكائن الذي توجد فيه القوة على السمع والبصر يسمع ويبصر حتى ولو كان نائمًا! ونقول كذلك عن الكائن الذي

(1) جان بيير ديمون: الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، المنشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف، 1974م، ص78.

يسمع ويبصر بالفعل، فكذلك يجب أن نأخذ الإحساس على معنيين: فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل، وكذلك أيضًا في المحسوس منه ما هو بالقوة وما هو بالفعل[1].

وهنا ينبغي أن نعي أن أرسطو عادة ما يحل أي مشكلة من خلال هذا التمييز الذي سرى في كل جوانب فلسفته بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؛ فوجود الشيء بالقوة يعني مجرد الاستعداد للوجود. أما وجوده بالفعل فيعني أنه ظهر إلى الوجود فعلًا، وهكذا فالإحساس بالقوة يعني أن لدى الإنسان كما لدى الحيوان الاستعداد والإمكانية للإحساس طالما أنه يمتلك الحواس القادرة على ذلك، لكن هذه الإمكانية وذلك الاستعداد لا يتحولان إلى الوجود الفعلي للإحساس إلا حينما يتم انفعال عضو الإحساس بالشيء المحسوس الخارجي! فلو أن الإنسان كان نائمًا فهو لا يستطيع الإبصار رغم وجود حاسة البصر واستعدادها للإحساس!! وبمجرد أن يستيقظ ويفتح عينيه يصبح قادرًا على الإحساس بالفعل نتيجة انفعال حاسة البصر بالوجود الخارجي للأشياء المرئية!

ونفس الشيء بالنسبة لتلك الأشياء المحسوسة الخارجية، فمنها كما يقول أرسطو في العبارة السابقة: المحسوس بالقوة والمحسوس بالفعل؛ فالأشياء مطروحة في الوجود الخارجي جاهزة لأن ينفعل بها العضو الحاس، وهي حينئذٍ تمثل المحسوس بالقوة، وحينما ينفعل بها العضو الحاس تتحول إلى محسوس بالفعل!

إن عملية الإحساس تتطلب إذن التمييز بين حاس ومحسوس، فالحاس هو الذات التي تمتلك الأعضاء الحسية القادرة على الانفعال، والمحسوس هو الأشياء الحسية الخارجية الجاهزة للتأثير على تلك الأعضاء الحسية. وعمومًا فإن الشيء المحسوس Sensum متميز عن الإحساس Aithesis ومنفصل عن الحاس. إنه في الحقيقة نتيجة لتلاقي موضوع معين وذات مدركة معينة[2]. ولذلك فإن الإحساس كما يقول أرسطو

(1) أرسطو طاليس: كتاب النفس (0.417) الترجمة العربية، ص59- 60.

(2) Ross (Sir W. D.): Aristotle, London, Methuen And Co. Ltd., Reprinted 1971, P.162.

في الحس والمحسوس يتولد في النفس من خلال توسط البدن[1]. أي أن الإحساس انفعال يتم نتيجة وجود الأعضاء الحسية في البدن، تلك الأعضاء التي تنقل هذه الصور الخارجية للأشياء المحسوسة داخل النفس لتتم معرفتها بعد ذلك.

وعلى هذا الأساس انتقد أرسطو آراء السابقين؛ أولئك الذين قالوا بأن للنبات الإحساس والرغبة كأفلاطون، أو الذين قالوا أن للنبات العقل والذكاء كانكساجوراس وأنبادوقليس وديموقريطس، فقد رأى أرسطو أن هذه الآراء معيبة وغير صحيحة؛ فالنباتات في رأيه لا تمتلك الإحساس كما لا تمتلك الرغبة؛ فالرغبة يمكن أن تكون فقط إذا كان ثمة إحساس. وفي النباتات لا تجد إحساسًا ولا أي عضو من أعضاء الإحساس ولا أي مظهر من مظاهره ولا أي علاقة أو دليل يمكن من خلاله القول بأنها تمتلك الإحساس تماثل تلك العلامات، التي من خلالها نعرف أن النباتات تستقبل الغذاء وتنمو[2].

كما انتقد أرسطو أيضًا بناءً على ذلك مَن قالوا بأن الإحساس يعد نوعًا من اللمس كديمقريطس وغالبية الفلاسفة الطبيعيين؛ إذ إن هذا يعد أمرًا مستحيلًا في رأيه[3]. فالإحساس كما قلنا من البداية إنما هو انفعال أداة الحس بصورة المحسوس وليس بمادته. وقد انتقد أرسطو أيضًا أولئك الذين ينظرون إلى الإحساسات على أنها واحدة؛ فهو يرى أن كل إحساس يختلف عن الآخر تبعًا لاختلاف أدوات الحس؛ فموضوع الإبصار يختلف عن موضوع السمع؛ حيث إن اللون هو موضوع الأول بينما الصوت هو موضوع الثاني[4]، وهكذا.

---

(1) Aristotle: On Sense And The Sensible (Ch.I, P.436b), Translated By J. I. Beare, In Great Books Of The Western World, (8) Aritotle Vol.I, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britanica Inc., 1952, P.673.

(2) Aristotle: De Plantis (B. I. Ch. I. P.815), Eng. Trans. By E. S. Forster, The Works Of Aristotle – Translated Into English Under The Editorship Of W. D. Ross, Vol. Vi Opuscula, Oxford, At The Charendon Press 1961.

(3) Aristotle: On Sense And The Sensible (P.441b- 442a), Eng. Trans. P.678-679.

(4) Ibid (P.442a), Eng. Trans., P.679-680.

ثالثًا: كيفية الإحساس وعمل الحواس الخمس:

قلنا إن الإحساس يتم بانفعال العضو الحاس لا بمادة المحسوس وإنما بصورته، ولكي يتم هذا الانفعال لدى الحواس الخمس لابد في رأي أرسطو من توافر شروطًا عامة؛ منها بالطبع سلامة الحاسة، وكذلك وجود المحسوس الذي هو موضوعها وكل حاسة لا تنفعل إلا بصورة محسوسها فقط؛ فالعين لا تنفعل إلا باللون، والأذن لا تنفعل إلا بالصوت وهكذا، فلكل حاسة موضوع انفعالها المستقل عن الحواس الأخرى.

ومن هذه الشروط العامة أيضًا للإحساس وجود وسط بين الحاسة والمحسوس، فالإحساس ليس عملية تصادمية بحتة عند أرسطو، بل يتم بتوافر وسط معين بين الحاسة والمحسوس كالضوء بالنسبة للعين، والهواء بالنسبة للأذن والأنف. كما أن هذا الوسط ينبغي أن يتوافر بدرجة معينة حتى تتم عملية الإحساس بشكل سليم، لا يؤثر على عمل الحاسة، بمعنى أن الضوء مثلًا لا ينبغي أن يكون مبهرًا كما لا ينبغي أن يقل لدرجة العدم!! ففي الحالتين لا تتمكن حاسة العين من العمل والانفعال بشكل سليم، كما أن الحاسة لا يمكن أن تعمل إلا بتوافر ما يسميه أرسطو «حد الإحساس»، ذلك الحد الذي يسميه العلماء المحدثون «عتبة الإحساس»؛ إذ لا يمكن للحاسة أن تنفعل بمحسوسها أينما كان بل لابد من توافره عند حد معين؛ فالعين لا ترى بشكل سليم إلا إذا توافر محسوسها على مقربة منها. كذلك الأمر في الحواس الأخرى فلكل حاسة حد تستطيع أن تنفعل بمحسوسها عنده، وبدون توافر هذا الحد لا تستطيع الحاسة تمييز محسوسها وبالطبع فإن ثمة فروقًا دقيقة بين الحواس والمحسوسات المختلفة لا يمكن تبينها إلا من النظر في عمل كل حاسة على حدة في ضوء تلك الشروط العامة التي ينبغي توافرها ليتحول الإحساس بالقوة إلى إحساس بالفعل! وهاكم التفاصيل.

(أ) البصر والمرئي:

فالعين هي عضو الإحساس البصري. أما موضوعها فهو المرئي: اللون. فلو أن هذا العضو كان سليمًا وقادرًا على الإبصار وتوافر أمامه موضوعه وهو الأسطح الخارجية

للأشياء بألوانها المختلفة انفعل بها، وهو هنا لا ينفعل كما قلنا من قبل بمادة اللون، بل بصورته وهو لا ينفعل باللون مباشرة؛ إذ إن هذا الانفعال لا يتم إلا في وجود وسط يخص هذه الحاسة وهو الضوء الذي لابد من توافره بدرجة معينة وإلا استحالت الرؤية[1].

وقد لاحظ أرسطو أن العضو الحقيقي للنظر ليس هو السطح الخارجي للعين ولكنه شيء ما داخل الرأس، ولذلك رأى أن يكون هذا الوسط الشفاف ليس متوافرًا فقط في الخارج، ولا على السطح الخارجي للعين، وإنما أيضًا رأى ضرورة توافره ممتدًا ليشمل العضو الداخلي المكوَّن من تلك العدسات البللورية من ذلك الجوهر الشفاف المائي[2].

(ب) السمع والصوت:

إن الأذن بالطبع هي أداة السمع. أما موضوع هذه الحاسة فهو الأصوات، وإن كان أرسطو يرى أن الصوت يقال على معنيين: صوت بالفعل وصوت بالقوة، فبعض الأشياء لا صوت لها كالإسفنج والصوف، وبعضها له صوتٌ كالبرنز وجميع الأجسام الصلبة والملساء التي لها قوة على إحداث الأصوات. وعمومًا فهو يرى أن القرع هو علة حدوث الصوت الذي يترتب على ضرب المقروع بالقارع، إذن تحدث تلك الرنة التي ينقلها الهواء بحركته حتى تبلغ الأذن - عضو السمع.

إذن الهواء هو هنا الوسط الذي ينتقل عبره الصوت من مصدره إلى الحاسة أيًا كانت صورة هذا الصوت: هل هو رنة، أو نتيجة قرع متصل بين الأجسام الصلبة أو الملساء أو منهما معًا، أو كان نتيجة للنطق الذي هو عبارة عن مصادمة الهواء المتنفس بما يسمى بالقصبة الهوائية[3]!

(1) انظر: أرسطو، كتاب النفس، الترجمة العربية، ص65-66.
وكذلك: Aristotle: On Sense And The Sensible, Eng. Trans, P.695.

(2) Ross (S. W. D.): Op. Cit., P.139.
وانظر: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، الطبعة الثالثة، ص43-44.

(3) أرسطو: كتاب النفس، الترجمة العربية، ص69 - 74.
وانظر كتابنا: نظرية المعرفة، ص44 - 45.

وبالطبع فلا تستطيع الحاسة أن تنفعل بالصوت ولا تمييزه إلا في حدود معينة وبمتوسط معين. فلو أن أحدًا ضربك مباشرة على أذنك ما سمعت شيئًا، وربما فقدت الحاسة نفسها. ولو أن الصوت كان بعيدًا عن الحاسة بدرجة كبيرة ما انفعلت به أو سمعته.

(جـ) الشم والرائحة:

يذهب العلماء القدامى من اليونانيين ومعهم أرسطو بالطبع إلى أن حاسة الشم هي الأنف، وإن اختلفوا في تحديد مركز هذا الإحساس الشمي الذي تنتهي إليه الأعصاب الشمية.

وقد اعتبر أرسطو أن هذا الإحساس الشمي أضعف لدى الإنسان من الحيوان، فالإنسان يحس بالروائح بضعف ولا يدرك أية رائحة ليست مصحوبة بالألم واللذة[(1)].

ويحصل الشم في رأيه أيضًا بوجود الوسط، والوسط هنا هو الهواء أو الماء؛ وذلك لأن الحيوانات المائية سواء ذوات الدم أو ما لا دم لها يظهر أنها تدرك الرائحة كالحيوانات التي تعيش في الهواء.. أما بالنسبة للإنسان فإنه لا يشم إلا إذا تنفس الهواء[(2)].

(د) الذوق والطعم:

إن حاسة الذوق هي اللسان، أما موضوعها فهو الطعوم المختلفة التي يتذوقها الإنسان كما الحيوان. وقد اعتبر الجميع قبل أرسطو تقريبًا أن الذوق ليس حاسة مستقلة، بل وحدوا بينه وبين اللمس فلم يعيروه اهتمامًا ولم يتحدثوا عنه حديثًا مستقلًا.

ومع أن أرسطو يتفق معهم تقريبًا في أن الذوق أو «المطعوم نوع من الملموس»[(3)] إلا أنه ميز بين حاسة الذوق وحاسة اللمس، واعتبر أن الذوق حاسة مستقلة أداتها اللسان. ومع أنه قال صراحة: إن المطعوم لا يدرك بجسم متوسط غريب[(4)]، إلا أنه تحدث بعد

---

(1) أرسطو: كتاب النفس، الترجمة العربية، ص75.
(2) نفسه، ص76.
وانظر كتابنا السابق الإشارة إليه، ص45 – 46.
(3) أرسطو: نفس المصدر، الترجمة العربية، ص78.
(4) نفسه.

ذلك عن ضرورة الرطوبة كوسط لهذه الحاسة؛ إذ «إنه لا شيء يحدث الطعم بدون الرطوبة.. والعلة الفاعلة (يقصد المتذوقة - أي اللسان) يجب أن تشتمل على الرطوبة بالفعل أو بالقوة كالمالح؛ لأنه يذوب بسهولة وله في اللسان تأثير مذيب»[1].

وقد تحدث كذلك عن ضرورة توافر هذا الوسط بحد معين، فمن الضروري أن يترطب (يقصد اللسان) دون أن يفسد جوهره مع أنه لا يكون رطبًا بالفعل.. والدليل على ذلك أن اللسان لا يدرك الطعم إذا كان شديد اليبوسة أو شديد الرطوبة[2]. فقد ميز أرسطو هنا إذن بين الحاسة والمحسوس، وأوضح ضرورة وجود الوسط الملائم حتى يحدث انفعال الحاسة بالمحسوس بشكل سليم.

(هـ) اللمس والملموس:

أولى أرسطو دراسة هذه الحاسة أهمية خاصة سواء في كتاب النفس أو في مؤلفاته الطبيعية الأخرى، وقارن بينها وبين الإبصار في الأهمية بالنسبة للمعرفة الإنسانية[3]. وقد اهتم أرسطو بالتساؤل عن عضو اللمس: ما هو؟ أهو اللحم وفي الكائنات الأخرى التي لا لحم لها ما يشبه اللحم أم أنه ليس شيئًا من ذلك، وإنما اللحم فقط متوسطًا وكان عضو الحس الأول في الحقيقة عضوًا باطنًا آخر[4]؟

ويجيب: «بأنه لا دليل واضح على أن الإحساس يحصل مع الملامسة مباشرة في وقت واحد. لأنه إذا مددنا حول اللحم غشاء فإنه يوصل الإحساس عند الملامسة، ومع ذلك فمن الواضح أن عضو الحس ليس في هذا الغشاء»[5].

إنه إذن يدرك صعوبة المسألة، سواء فيما يتعلق بعضو اللمس أو بالوسط الذي قد يكون موجودًا هنا لتمام الإحساس اللمسي! ومع ذلك فقد كان أقرب - رغم إدراكه لهذه

(1) نفسه، ص79.

(2) نفسه، ص80.

(3) انظر إلى جانب كتاب النفس، كتاب «الكون والفساد» لأرسطو طاليس: ك2-ب2-ف2، الترجمة العربية ص170، وكذلك كتابه «أجزاء الحيوان» المقالة الثانية ف1-ص647أ، الترجمة العربية، ص69.

(4) أرسطو: كتاب النفس، الترجمة العربية، ص81.

(5) نفسه، ص82.

الصعوبات في تحديد كل شيء بالنسبة لهذه الحاسة بوضوح - إلى القول بأن السطح الخارجي للجلد في كافة أنحاء الجسم - وليس في اليد فقط - هو عضو اللمس وهو في ذات الوقت المتوسط لقوة اللمس. فهو يقول: «إن الإدراك في الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط، بل في نفس الوقت مع المتوسط» ويقول بعد ذلك: «ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس (يقصد عضو اللمس)، وندرك ما يوضع على اللحم فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس»(1).

فمن الواضح إذن أنه يرى أن عضو الحس ومتوسطه هنا هو اللحم أو الغشاء الخارجي للجسم.

رابعًا: الإدراك الحسي ودور «الحس المشترك»:

(أ) بين الإحساس والإدراك الحسي:

قلنا من قبل إن الإحساس ما هو إلا عملية انفعال من كل حاسة بموضوع إحساسها، ذلك أن أرسطو يرى «أن الحاسة بوجه عام في كل إحساس، إنما هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولي (أي المادة)، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب.. فالحاسة تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت، لا من حيث إن كلًّا من هذه الأشياء يقال عنها إنها أشياء جزئية، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها»(2).

ذلك هو إذن عمل الإحساس، إنه مجرد انفعال بصورة وصفات المحسوس، لكنه لا يدرك هذه الصورة ولا يميزها بوضوح؛ ذلك أن أرسطو يميز بين مجرد الإحساس وبين الإدراك الحسي. وهو قد استفاد هنا من أفلاطون حينما قال في «ثياتيتوس»: «إننا ندرك موضوعات الإحساس من خلال أعضاء الحس»(3)، وليس بهذه الأعضاء فالذي

(1) نفسه، ص84 - 85.

(2) نفسه، ص87.

(3) أفلاطون: ثياتيتوس، الترجمة العربية، ص106.

وانظر مقدمة الترجمة للدكتورة أميرة حلمي مطر، ص18.

يدرك هذه الموضوعات عند أفلاطون هو: العقل! بينما يرى أرسطو أن عملية الإدراك الحسي تتم داخل البدن؛ أي أنها عملية تستكمل دون تدخل العقل، وإلا فكيف نفسر الإدراك الحسي لدى الحيوان الذي لا يمتلك عقلًا يفكر به!! وهنا نكتشف أولًا: أن أفلاطون وأرسطو قد أدركا التفرقة بين الإحساس والإدراك الحسي عكس ما قاله هكس Hicks من أن أحدا من اليونانيين لم يهتم بذلك[1].

وثانيًا: إن أرسطو قد تفوق على أستاذه لأن أفلاطون قد توقف عند بيان معارضة العقل للحواس وتفوقه عليها بأنه الآلة المبدعة التي تدرك كل شيء، كما أنه كان مقلًّا في الحديث عما تفعله الحواس لتفعيل بين صورة الشيء ومادته، كما أنه لم يتحدث عن قوة الإحساس في النفس الحيوانية عمومًا والإنسانية خصوصًا مما يلفت النظر على حد تعبير آلان[2].

لقد تفوق أرسطو على أفلاطون بأنه حل مشكلة التمييز بين الإحساس والإدراك الحسي على أساس افتراض تلك القوة الجديدة؛ قوة «الحس المشترك» تلك القوة التي يتم فيها الإدراك الحسي. وافتراض الحس المشترك كقوة معرفية جديدة دون أن تكون حاسة سادسة لم يحل هذه المشكلة فقط، بل حل كذلك مشكلة التمييز بين المعرفة الحسية عمومًا، والمعرفة العقلية عمومًا، وبالتالي بين الحيوان والإنسان والمعرفة لدى كل منهما؛ حيث إن الحيوانات وبالذات العليا منها يتم لديها الإدراك الحسي. والتساؤل الهام هنا هو: كيف يتم لها ذلك دون أن تمتلك العقل؟!. لقد غفل أفلاطون عن هذه القضية حينما قال: إننا لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس وعن طريق العقل!! وكان على أرسطو أن يوضح الأمر خاصة وأنه درس قوى النفس وميز بين النفس الحيوانية والنفس الإنسانية، وأدرك أن الفرق الجوهري بينهما هو أن الحيوان يحس، والإنسان هو وحده القادر على التفكير والتأمل.

والآن: ماذا يعني أرسطو بالحس المشترك، وما هي وظائفه؟!

---

(1) Hicks (R. D.): His Introduction To His Translation Of De Anima Of Aristotle, Cambridge 1907, P.Xivii.

(2) Allan (D. J.): The Philosophy Of Aristotle, P.74.

(ب) معنى الحس المشترك ووظائفه:

إن الحس المشترك هو «ذلك الحس الباطن الذي تجتمع عنده جميع الإحساسات الآتية من الحواس الخمس الظاهرة، وهو بمثابة المركز الذي تتلاقى فيه محسوساتها فيقوم بإدراكها والتمييز بينها. وهو ليس حاسة سادسة؛ لأنه لا يوجد حاسة أخرى غير الخمس التي درسنا»[1]. وقد أكد الشارح الأكبر ابن رشد ما قاله أرسطو بقوله: إنه لا يمكن أن توجد حاسة سادسة لأنه لو كانت هناك حاسة أخرى غير هذه الخمس لكان لها محسوس آخر خاص بها[2].

أما وظائف هذا الحس المشترك فهي أولًا: إدراك المحسوسات المشتركة؛ أي تلك المحسوسات التي لا يمكن أن تدركها إحدى الحواس الخمس السابقة وحدها مثل: الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة، فهذه المحسوسات تدرك كل واحدة من الحواس الخمس أو بعضها أحد جوانبها وتنقله إلى الحس المشترك الذي يجمع بين هذه الجوانب ويدرك ما هو مشترك بينها[3]. إن كل حاسة من الحواس لا تستطيع كما قلنا فيما سبق أن تنفعل إلا بمحسوسها فقط، فالعين تنفعل باللون، والأذن بالصوت، وهكذا فلا تستطيع إحداهما أن تدرك مثل هذه الموضوعات ذات الجوانب المتداخلة المتعددة؛ ومن ثمَّ يكون من وظائف الحس المشترك إدراكها.

وثانيًا: إدراك المحسوسات المتغايرة؛ إذ إن كل حاسة إنما تنقل محسوسها دون أن تدركه، فضلًا عن أنها لا تستطيع أن تميزه عن غيره من الإحساسات، مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود من الألوان، والذوق يفصل بين الحلو والمر من الطعوم وكذلك الأمر في الحواس الأخرى. ولكن لماذا كان حكمنا - كما يقول أرسطو - يقع أيضًا على الأبيض والحلو، وعلى كل محسوس في صلته بالمحسوس الآخر فبأي مبدأ ندرك

(1) أرسطو: نفس المصدر، ص93.
(2) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لأرسطو، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م، ص56.
(3) أرسطو: نفس المصدر، ص94 - 95.

تغايرها؟ يجب أن يكون ذلك بحاسة من حيث إننا أمام المحسوسات[1]. وهذه الحاسة هي بلا شك ليست إحدى الحواس المعنية لأن كل واحدة منها إنما تنقل وتميز فقط موضوعها! ومن ثمَّ فهذه تكون إحدى وظائف الحس المشترك الذي من شأنه التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة، والتمييز بين درجات المحسوس الواحد من محسوساتها.

وثالثًا: إدراك الإدراك أو الإحساس بالإحساس؛ وهذه الوظيفة في غاية الأهمية بالنسبة لتمام المعرفة الحسية داخل الإطار الحسي؛ حيث إن كل حاسة إنما تدرك محسوسها مباشرة. وحينما يغيب المحسوس لا تنفعل به الحاسة، ومع ذلك فإن المحسوسات إذا غابت ظلت الإحساسات والصور موجودة في أعضاء الحس[2]. وهذا يعني أن الحس المشترك الذي هو المكان الذي تتجمع فيه هذه الإحساسات، وهو الذي يحتفظ بها ويظل مدركًا لها، فهو إذن يظل حاسًّا بالإحساس، أو مدركًا لذات الإدراك رغم غياب محسوسه.

خامسًا: التخيل (أو الخيال) وتميزه عن الإحساس والتفكير:

بعد أن أنهى أرسطو حديثه عن الحس المشترك أكد «أن هذا فيه الكفاية فيما يختص بالمبدأ الذي يكون به الحيوان قادرًا على الإحساس»[3]. ولكن ليس معنى ذلك أن هذا هو منتهى الإدراك الحيواني، فمن الحيوانات مَن يمتلك أيضًا الخيال والذاكرة ولا يعني ذلك أنها امتلكت العقل! إذ لا يزال العقل هو القوة التي تميز النفس الإنسانية عن بقية الحيوانات.

ورغم أن أرسطو يعتبر «أن التخيل شيء متميز عن الإحساس والتفكير»، إلا «أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس»[4]. ومعنى ذلك أن ثمة خيالًا مبنيًا على الإحساسات وهذا أيضًا لا يمنع من أن يكون ثمة خيالًا مبنيًا على التفكير أي خيال عقلي، وهذا لا يتوافر إلا لدى الإنسان، فالإنسان هو وحده القادر على ترتيب الأفكار في مواضع معينة للذاكرة ويكوِّن منها صورًا.

(1) نفسه، ص99 - 100.
(2) نفسه، ص96 - 97.
(3) نفسه، ص102.
(4) نفسه، ص103.

وقد نجح أرسطو عمومًا في التمييز بين التخيل والإحساس؛ فالإحساس إما قوة وإما فعل مثال البصر والإبصار. أما الخيال فهو صورة قد توجد في غيبة البصر والإبصار مثل الصور التي نشاهدها في النوم. ومن ثمَّ فإن الإحساس – على حد تعبير أرسطو أيضًا – حاضر دائمًا، بينما التخيل ليس كذلك[1].

ومن جانب آخر فإنه إذا كان التخيل والإحساس شيئًا واحدًا بالفعل، فيجب أن يكون التخيل بالتالي موجودا في جميع الحيوانات، ولكن الأمر ليس كذلك، فبعض الحيوانات كالنمل والنحل والدود لا تمتلك الخيال، إذن فبينما الإحساس متوافر لدى الإنسان والحيوان عمومًا، فإن الخيال لا يوجد إلا لدى الإنسان وبعض الحيوانات[2].

وثمة تمييز آخر مفاده أن الإحساسات صادقة دائمًا بينما الصور أو الخيالات فهي كاذبة في معظم الأحيان. فالتخيل لا يمكن في رأي أرسطو أن يكون أحد الأمور الصادقة دائمًا كالحال في العلم أو التعقل؛ نظرًا لأنه قد يكون كاذبًا أيضًا. وربما يكون الخيال أدنى درجة حتى من الظن؛ لأن الظن يكون مصحوبًا باعتقاد قوي، ولكن الاعتقاد لا يوجد إلا لدى الإنسان، بينما التخيل يوجد عند عدد كبير من الحيوانات. ولذلك فمن الواضح أن التخيل ليس هو الظن المصحوب بالإحساس، ولا الظن الحاصل على الإحساس ولا المركب من الظن والإحساس[3]. فهو على الجملة ليس إحساسًا وليس ظنًّا وليس فكرًا وإن كان صورًا مبنية على إحساسات سابقة لدى الحيوان والإنسان، أو صورًا يركبها العقل، وهذا لا يوجد إلا لدى الإنسان. ومع ذلك فهو ليس إحساسًا خالصًا وليس فكرًا خالصًا، كما إنه – كما قلنا – ليس ظنًّا أيضًا.

وفي ضوء هذه التمييزات عرف أرسطو الخيال قائلًا: «إنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل. ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل «فنطاسيا Phantasia» اسمه من النور Phaos؛ إذ بدون النور لا يمكن أن نرى، ولما كانت الصور

---

(1) نفسه، ص104.

(2) نفسه، ص104 – 105.

(3) نفسه، ص105.

تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالًا كثيرة بتأثيرها، بعضها لأنها لا يوجد عندها عقل وهذه هي البهائم، وبعضها الآخر لأن عقلها يظلم بالانفعال أو الأمراض أو النوع كالحال في الإنسان[1].

سادسًا: التذكر (أو الذاكرة) وتمييزها عن الحس والخيال:

أغفل أرسطو الحديث بوضوح عن هذه القوة المعرفية المرتبطة بكل من الحس والخيال رغم أنها ليست هما في كتاب النفس. وربما يرجع ذلك إلى أنه خصص أحد أبحاثه في الطبيعيات الصغرى للحديث عن «الذاكرة والتذكر».

وفي هذا البحث يعرف هذه القوة المعرفية بقوله: «إنها ليست إدراكًا حسيًّا وليست تصورًا (أي ليست خيالًا)، ولكنها من تأثير أحدهما بشرط انقضاء مدة من الزمن. وكما يبدو في ملاحظتنا فإنه ليس هناك ما يمكن أن ندعوه ذاكرة مما يحدث في الوقت الحاضر؛ لأن الحاضر موضوع للإدراك الحسي فقط. أما المستقبل فهو موضوع للتوقع. أما موضوع الذاكرة فهو الماضي، فكل ذاكرة إذن تتعلق بزمن انقضى»[2].

إذن فالذاكرة تتعلق بالزمن الماضي، وثمة فعلٌ معرفيٌّ يتعلق بها هو التذكر، وهذا الفعل قد يحدث تلقائيًّا أو عفوًا، وهذا ما يحدث لدى الحيوان والإنسان، وقد تستحثه الإرادة وهذا خاص بالإنسان؛ لأنه يستلزم التفكير وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس وبالحركات المخية – البدنية أيضًا. إن الذكر والتذكير متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات. وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول وإما ناشئة عن العادة وهو الأغلب وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه بالسابق أو ضده، وكلما تكرر التداعي توثقت العلاقة بين الطرفين فننتقل من الواحد إلى الآخر عفوًا أو بفعل العادة[3].

(1) نفسه (429)، الترجمة العربية، ص107.

(2) Anistotle: On Memory And Reminiscence (Ch. I-P.499w) Translated By Beare, In Great Books Of The Western World (8) – Aristotle – Vol.I, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britincia, Inc. U.S.A., 1952, P.690.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1953م، ص162 – 163.

ولم يتوقف اهتمام أرسطو بهذه الأداة المعرفية الذاكرة ودورها في المعرفة الإنسانية عند هذا البحث الطبيعي، بل كتب في الميتافيزيقا عنها أيضًا موضحًا أن الحيوانات قد ولدت ولديها القدرة على الإحساس بالطبيعة، ومن الإحساس ينتج عند بعضها الذاكرة على حين لا تتولد عند بعضها الآخر تلك الذاكرة، واعتبر أن «الحيوانات ذات الذاكرة تكون أكثر ذكاء وقدرة على التعلم من تلك التي لا تمتلك الذاكرة ولو أنها لا تستطيع التعلم مثل النحل وأي سلالة أخرى من الحيوانات تشبه سلالة النحل، لكن أولئك الذين يمتلكون حاسة السمع بالإضافة إلى الذاكرة لديهم القدرة على التعلم، فالحيوانات بالإضافة إلى الإنسان تعيش على التمثلات والذكريات مما يكون لديها قدر ضئيل من الخبرة Experience، ولكن الجنس البشري يعيش أيضًا على الفن Techne والأفكار العقلية. ومن تعدد الذكريات وكثرة الخبرات ينتج لديه في النهاية القدرة على الفهم من خلال خبرة واحدة[1].

ويبدو من ذلك أن تمييز أرسطو بين الإنسان والحيوان إنما يقوم على أساس معرفي صرف، فالفرق بينهما إنما هو في درجة الخبرة نتيجة الإحساس والاستفادة من الذكريات في تشكيل نوع من الفن أو المهارة الذي يؤدي في النهاية لدى الإنسان إلى مرتبة العلم والفهم، فضلًا عن أن الإنسان هو وحده الذي يمتلك العقل بما يقدمه له من إمكانات لا حدود لها للفهم والتأويل والبرهان.

2 ـ المعرفة العقلية:

أولًا: معنى العقل وكيفية الإدراك العقلي:

«العقل» على حد تعبير أرسطو «دعوة للفلسفة» هو آخر ما ينشأ من ملكات النفس. وإذا سلمنا بهذا يتبين أن مكانة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا كبشر، وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا[2].

---

(1) Aristotle: Metaphysics (B.I), P.499.

(2) أرسطو: دعوة للفلسفة 2517، الترجمة العربية للدكتور عبدالغفار مكاوي، ص37.

(أ) بين الحس والعقل:

وقد أكد أرسطو نفس المعنى في كتاب «النفس» وأوضح طبيعة العقل المفارقة للجسم المادي وأحواله من خلال المقارنة بينه وبين الحس في أدائها لفعل المعرفة؛ فالتعقل شبيه بالإحساس في أن كليهما ينفعل بصورة ما يدركه، لكن بينما الحس ينفعل كما عرفنا من قبل بصورة المحسوس ينفعل العقل بصورة المعقول «فالعقل بالنسبة للمعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات»[1].

لكن العقل بطبيعته غير ممتزج بالجسم، فهو ليس شيئًا بالفعل قبل أن يفكر؛ ومن ثَمَّ فلا يمكن أن يكون ممتزجًا بالجسم؛ لأنه لو كان كذلك لأصبح عندئذٍ ذا صفة محدودة، إما باردًا أو حارًا، بل قد يكون له عضو من أعضاء الحس، ولكنه في الواقع ليس له أي عضو[2].

ولعل الدليل الحاسم الذي يقدمه أرسطو على مفارقة العقل وعدم امتزاجه بالجسم من حيث تعقله للمعقولات وإدراكه للماهيات والصور المعقولة، هو الذي يبدو في قوله: «إن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوي، مثال ذلك أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة»، وكذلك لا نستطيع أن نبعد أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة. أما العقل «فعندما يعقل معقولًا شديدًا فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة». وعلى ذلك فإن «قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له»[3].

لقد عارض أرسطو إذن كل مَن سبقوه في نظرتهم المادية للعقل، وأضعف ببراهينه السابقة تلك النظرة الفيزيقية. وقد استند أرسطو في ذلك على مبدأين؛ أولهما المبدأ التجريبي القائل بأن المعرفة والفكر يعتمدان بالتحديد على الخبرة الحسية، وهذا يعني أن

(1) أرسطو: النفس، الترجمة العربية، ص108.

(2) نفسه، ص108 – 109.

(3) نفسه، ص109.

الفكر يجب أن يكون مشتملًا على تلك الخبرة، وثانيهما أن التفكير خاصة من خصائص النفس سواء أكان نوعًا من الخيال أم كان بدون خيال. ومن ثمَّ فإن التفكير ممكن الوجود بدون جسم. أما الخيال فهو - كما قلنا من قبل - فعل يأتي كنتيجة للإدراك الحسي الفعلي وهو ملازم للجسم ولا ينفصل عنه[1].

ومع تأكيد أرسطو لمفارقة العقل بما هو كذلك للجسم ولأحواله المادية، فإنه حينما تساءل عن كيفية الإدراك العقلي واجه صعوبات جمة تكتنف افتراض هذه المفارقة.

(ب) كيفية عمل العقل:

فرق أرسطو من قبل حينما فسر عملية الإحساس، بين الإحساس بالقوة والإحساس بالفعل، وها هو يستخدم هذا التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل لتفسير كيفية الإدراك العقلي حيث يقول: «ما دمنا في الطبيعة كلها نميز بين ما يصلح أن يكون هيولي لكل نوع - وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع - وبين شيء آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعًا. فمن الواجب في النفس أيضًا أن نحدد هذا التمييز؛ ذلك أننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولي لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعًا كأنه حال شبيه بالضوء لأنه بوجه ما الضوء أيضًا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج من حيث إنه بالجوهر فعل لأن الفاعل دائمًا أسمى من المنفعل والمبدأ أسمى من الهيولي، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد. أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد ولكنه ليس متقدمًا بالزمان على الإطلاق[2].

إن أرسطو إذن يميز بين عقل هو هيولي أو هو بالقوة، وعقل هو بالفعل وهو الذي يمثل العلة الفاعلة للمعرفة العقلية، ويؤكد على أسبقية الأول زمانيًا، وإن لم يكن هذا التقدم بذي قيمة نظرًا لأنه لا معرفة تتم للعقل إلا بوجود القوة الفاعلة التي من شأنها

(1) Barnes (J.): Aristotle's Concept Of Mind, Meeting Of The Aristotelian Society At 517 Tavistoc Place, London, January, 1972, P.110.

(2) أرسطو: كتاب النفس، الترجمة العربية، ص112.

تحويل الاستعداد أو الوجود بالقوة إلى وجود بالفعل، بمعنى أن كل ما قصده أرسطو هنا هو التأكيد على أن القدرة على التفكير لدى الإنسان تسبق التفكير الفعلي، وبالطبع فلا قيمة لهذه القدرة إلا إذا تحولت إلى فعل!

إن عقل الفرد يظل صفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء، حتى تتشكل لديه القدرة على تجريد المعقولات والكشف عنها كما يكشف ضوء الشمس وجود الأشياء المرئية أمام العين فتدركها، كذلك فإن العقل بالقوة يظل مجرد إمكانية واستعداد لتلقي المعقولات إلى أن يكشف عن وجودها ويبلورها «العقل بالفعل»، فينفعل بها الأول فيتحول من عقل بالقوة إلى عقل مدرك للمعقولات بالفعل، وحينئذٍ يصبح العقل وموضوعه شيئًا واحدًا؛ أي يصبح العقل والمعقول نفس الشيء.

وعلى ذلك ينبغي التأكيد على عدة مبادئ هامة حتى نفهم مقصود أرسطو مما سبق، أولها: أنه بالفكر وليس بالإدراك الحسي فقط تتكون الأفكار Noeta، وإن كان فكرنا دائمًا تصاحبه الخيالات الحسية Phanatasmata[(1)].

وثانيها: أن أرسطو أراد أن يميز بين العقل قبل الإدراك، والعقل حين الإدراك وبعده، ولم يتضح لديه هذا التمييز إلا من خلال ما لاحظناه من تصوره لازدواجية العقل؛ العقل بالقوة والعقل بالفعل، فالأولى تنمو وتفنى مع البدن، والثانية (العقل بالفعل – القوة الفاعلة) ذات طبيعة خالدة[(2)].

وثالثها: إنه لا ينبغي أن نسارع فنتصور كما تصور وغالى شراح أرسطو من اليونانيين والإسلاميين في ذلك، أن أرسطو هنا يتحدث عن عقلين: عقل بالقوة وعقل بالفعل، «ذلك الذي سماه بعد ذلك الإسكندر الأفروديسي» العقل الفعال؛ مما أحدث خلطًا واسعًا، وخلَّف مشكلة ظلت ردحًا طويلًا من الزمان من مشكلات الفكر الفلسفي[(3)]؛ لأن العقل

(1) Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, English Trans By L. R. Palmer, 13ed, P. 187.

(2) Ibid.

(3) راجع كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، الطبعة الثالثة، ص 80 – 88.

في حقيقته واحد كل ما هنالك أنه أراد تفسير عملية الإدراك العقلي: كيف تتم! وربما أراد كذلك التمييز بين درجتين من درجات المعرفة العقلية؛ أولهما المعرفة العقلية المستندة على الخبرات الحسية، تلك التي تنطبع على صفحة العقل منذ وجود الإنسان والتي يشكل من خلالها بعض فنونه واستدلالاته، وثانيهما المعرفة العقلية التأملية الخالصة التي لا تستند إلى أي خبرة حسية(1). وإن كان العقل هو العقل في الحالين؛ إذ لا يمكن تحليل الخبرة الحسية وتكوين الاستدلالات المبنية عليها سواء كانت استقراءً أم قياسًا إلا بواسطة القوة الفاعلة من العقل. كما أن التأملات العقلية الخالصة، تلك التي لا ترتبط بأي وجود حسي أو ملموس إنما هي فعالية خالصة للقوة الفاعلة من العقل تتقبلها القوة المنفعلة، فتتحول هي ذاتها كما قلنا فيما سبق إلى عقل مدرك للمعقولات بالفعل.

إن أرسطو لم يتحدث عن عقلين مستقلين كما صور ذلك بعض شراحه ممن أساءوا فهمه بل تحدث عن عقل واحد وميز بداخله بين قوتين، وقد وصف العقل بالقوة بصفة الهيولانية ليعبر فقط - كما أشرنا من قبل - عن قدرته على المعرفة حتى قبل أن يصبح بالفعل، وهذا لا يعني أبدًا أي إشارة إلى صفة تتعلق بالتركيب الأنطولوجي الجوهري لهذا العقل(2).

(جـ) بين العقل العملي والعقل النظري:

لم يكن التمييز بين قوة فاعلة من العقل وقوة منفعلة منه هو التمييز الوحيد لدى أرسطو بين قوى العقل توضيحًا لكيفية عمله وبيانًا لوظائفه المختلفة؛ فقد ميز أيضًا بين قوتين أخريين فيه هما: العقل النظري والعقل العملي، ولهذا التمييز أهميته من جانبين؛ الجانب المعرفي والجانب السلوكي الأخلاقي. فالعقل النظري مهمته؛ الإدراك لذات الإدراك؛ أي أنه يتعلق بإدراك المجردات والتمييز المطلق بين الصواب والخطأ، بين

(1) انظر تفاصيل ذلك التمييز بين درجتي المعرفة عند أرسطو في كتابنا السابق، الفصلان الثالث والرابع.

(2) De Corte (M.): La Doctorine D'intelligence Chez Aristote, Essai D'exergese J. Vrin, 1973, P.49-50.

الصادق والكاذب. أما العقل العملي فهو تلك القوة التي تتجه إلى ما يجب طلبه أو تجنبه من المحسوسات، فتساعد على التنبؤ بالأحداث المستقبلية لما هو مؤلم وما هو لذيذ، وهكذا الأمر بالنسبة إلى السلوك العملي على وجه العموم، فالعقل العملي يتعلق باللذيذ والمؤلم، بالحسن والقبيح[1]، ولذلك ففيه جانب شخصي حيث يختلف من شخص إلى آخر الشعور بما هو لذيذ وبما هو مؤلم.

وهذا هو نفسه ما عبر عنه أرسطو في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس الذي قال فيه مؤكدًا نفس هذا التمييز بين مهام العقل النظري والعقل العملي «إنه بالنسبة للعقل التأملي المحض النظري الذي ليس عمليًا ولا محدثًا، فالخير والشر هما الحق والباطل؛ لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل - لكن متى كان في صدد إضافة العمل إلى العقل، فإن الغرض الذي تتطلبه النفس إنما هو الحق متفقًا مع الغريزة أو الرغبة التي تتطابق هي نفسها مع القاعدة»[2] (أو المبدأ).

فالعقل النظري مهمته في المجال الأخلاقي تتوقف عند حدود وضع القواعد أو المبادئ النظرية التي ينبغي أن تحكم السلوك الإنساني، أما العقل العملي فهو الذي ينبغي أن يلتزم بتطبيق هذه المبادئ في إطار تحقيقه لغرائز النفس؛ إذ لا يصح أن يسلك الإنسان كيفما اتفق، بل ينبغي أن يسلك وفقًا لمعرفة نظرية بمبادئ السلوك الأخلاقي القويم، وحينما يتعلق الأمر بإدراك هذه المبادئ النظرية للسلوك تكون هذه هي مهمة «العقل النظري»، وحينما يتعلق الأمر بسلوك طريق الفضيلة بشكل عملي وتوجيه السلوك نحو التوفيق بين مطالب النفس الغريزية والالتزام بهذه المبادئ النظرية العامة للسلوك الأخلاقي، تكون هذه هي مهمة العقل العملي.

(1) أرسطو: كتاب النفس (ك3-ف 7-ص431ظ)، الترجمة العربية ص118 - 119.

(2) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك6-ب1-ف6) ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الجزء الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924م، ص115.

(د) درجات المعرفة العقلية:

إذن لا يمكن أن نفهم هذه التمييزات بين قوة العقل الفاعلة والمنفعلة من جهة، وبين قوتي العقل النظري والعملي من جهة أخرى في اعتقادي إلا في ضوء نظريته في المعرفة؛ فهو قد استهدف في تصوري التمييز بين المعرفة العقلية التي يقوم فيها العقل Reason باستدلالاته عن طريق تحليل ما يأتيه عبر الحواس من انطباعات حسية وخبرات متراكمة وبين المعرفة الحدسية Intuition التي يلتقط فيها العقل الماهية المعقولة برؤية عقلية (حدسية) مباشرة لا يتأثر فيها بالانطباعات الحسية ولا بظروف الزمان والمكان[1].

إن المعرفة العقلية يعتمد فيها العقل إذن على الخبرات الحسية، ويستخدم فيها الاستدلال الاستقرائي للوصول إلى تقنين معين للظواهر وفهم علمي لقضايا العالم. وهذه الدرجة المعرفية حينما تعمل في ميدان الأخلاق تتجه نحو تحديد المؤلم واللذيذ وتطلبهما نتيجة إدراك مسبق لطبيعتهما من الواقع العملي المجرب. وفي ضوء إدراك العقل إدراكًا مجردًا لطبيعة الخير والشر ولجوهر التمييز بين السلوك الفاضل والسلوك الشرير.

أما المعرفة الحدسية فهي الدرجة الأرقى والأهم من درجات المعرفة الإنسانية؛ نظرًا لأن العقل فيها لا يستند في إدراكاته لتلك الخبرات الجزئية - الحسية، ولا يعنيه إلا إدراك الحقيقة إدراكًا مطلقًا بصرف النظر عن فائدتها العملية أو عن إمكانية الاستفادة منها في أي مجال من مجالات الحياة.

إن القوة الفاعلة (الحدسية) من العقل تقوم إذن في نظر أرسطو بتكوين وتجريد التصورات الكلية العامة؛ إذ بها نحدس Grasps الحقائق الكلية - على حد تعبير روس - وبها أيضًا نستدل من حقيقتين كليتين على حقيقة ثالثة[2]. فضلًا عن أن هذه القوة الحدسية

---

(1) Wild (K. W.): Plato' Presentation Of Intuitive Mind In His Portrait Of Socrates, Philosophy, Vol.Xiv, 1939, P.326.

وانظر كذلك: Ross (S. W. D.): Aristotle, P.152.

وأيضًا: Allan (D. J.): The Philosophy Of Aristotle, P.78-83.

(2) Ross (S. W. D.): His Introduction Of De Anima Of Aristotle, P. 46-47.

من العقل هي ما تدرك مالا يقع مطلقًا في الخبرة الحسية، ولا تضع لتحليلات العقل العملي أو الاستدلالي من كائنات يقع على قمتها الإله ذاته.

ولعل هذا هو ما دعى أرسطو لأن يصف القوة الفاعلة من العقل بأنه «عندما يفارق فقط يصبح مختلفًا عما كان بالجوهر وعندئذٍ فقط يكون خالدًا وأزليًا»[1]. فهذا الخلود وتلك الأزلية لا يكتسبهما العقل إلا حينما يفارق الوجود المحسوس ليدرك حدسًا مالا يمكن أن يقع في الخبرة الحسية، وهو بالطبع الوجود الإلهي. ولا شك أن العقل بهذه القوة التأملية – الحدسية التي تفارق لتدرك المفارق (أي الإله) يمكن أن يكتسب شيئًا من صفات الإله أي الخلود والأزلية فهو خلود إدراك، وليس خلودًا لذات العقل؛ إذ إن أرسطو لم يكن من المؤمنين لا بخلود النفس ولا بخلود العقل ككل، بل انصب حديثه هنا على تلك اللحظة التي يفارق فيها العقل بقوته الحدسية الوجود المحسوس، ويصبح مختلفًا عما كان بالجوهر. في هذه اللحظة فقط لحظة مفارقة الواقع المادي لإدراك ما وراءه يكتسب صفة الخلود والأزلية[2].

(1) أرسطو: كتاب النفس (23-24-430)، الترجمة العربية، ص112.

(2) راجع تفاصيل هذا التفسير المعرفي لتلك الصفات التي وصف بها أرسطو «القوة الفاعلة» من العقل في كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ف3، ص100 وما بعدها.

الفصل الرابع

المنطق الصوري.. ونظرية العلم

تمهيد:

لا شك أن الإبداع الحقيقي لأرسطو في تاريخ الفلسفة كما في تاريخ العلم على حد سواء كان من خلال ابتداعه لعلم المنطق، واكتشافه من ثمَّ لقوانين التفكير العلمي الإنساني؛ فبعد أن بينا كيف بلور أرسطو في نظرية المعرفة تحليلًا مبتكرًا ومفصلًا لقوى الإنسان المعرفية وضرورة أن تستخدم جميعًا حسية كانت أو عقلية في إدراك الحقيقة، كان لابد من التساؤل: كيف لنا أن نميز ما نصل إليه من حقائق، وكيف يمكننا اكتشافها والتأكد من صحتها؟!

وكيف يمكن أن يتأكد أمامنا صدق هذه الحقائق إذا قيست بما يدعيه الآخرون، وخاصة من السوفسطائيين وأتباعهم من إدراك لحقائق نسبية تختلف من شخص إلى آخر ومن وقت لآخر؟!

لقد شغل سقراط ومن بعده أفلاطون بهذه التساؤلات وحاولا قدر استطاعتهما الإجابة عليها وخاصة الأخير الذي بذل جهدًا وفيرًا عبر محاوراته المختلفة، وخاصة في المحاورات التي أخذت عناوينها من أسماء السوفسطائيين، وكذلك في محاورات أخرى أهم مثل: «الجمهورية» و«ثياتيتوس» و«السوفسطائي» في اكتشاف الصورة المثلى للعلم

ولم يجد هذه الصورة المثلى للعلم إلا في ذلك العالم المفارق عالم المثل الذي يحتوي وحده على الحقيقة المطلقة لكل ما نراه في العالم المادي المحسوس من أشياء، واتخذ من «الجدل» - الديالكتيك وسيلة للوصول إلى ذلك «الكلي - المثال» المفارق.

ومع كل هذا الجهد الذي بذله أفلاطون في محاولة بلورة نظرية دقيقة حول «العلم» معناه ووسائل الوصول إليه، إلا أن هذا الجهد قصر عن أن يقضي على السوفسطائيين وفشل في القضاء على رؤيتهم النسبية للعلم، تلك الرؤية التي جعلت من الظن علمًا، ومن الجدل التمويهي وسيلة للتكسب ولتحقيق الشهرة والمجد!!

وكان على أرسطو أن يعيد التفكير في الأمر: ما الخطأ الذي ارتكبه أفلاطون فجعله بكل تلك الكتابات والمحاولات يفشل في القضاء على الرؤية السوفسطائية التي انتشرت بين اليونانيين كانتشار النار في الهشيم؟! وكيف يمكن التوصل إلى طريقة جديدة لبلورة المعنى الحقيقي للعلم واكتشاف طرقٍ أكثر ملائمة وواقعية للتمييز بين التفكير العلمي الصحيح، والتفكير الزائف المخادع؟! وسرعان ما اكتشف أرسطو الإجابات الصحيحة على تلك التساؤلات من خلال تحليله الجدي والمبتكر للتفكير الإنساني في مؤلفاته المنطقية المختلفة.

أولًا: المنطق أساس التفكير العلمي وآلة العلوم:

من المسلم به لدى غالبية المؤرخين أن أرسطو أبدع نسقًا منطقيًا لا يعد الأول من نوعه فقط على صعيد الفلسفة الأوروبية - الغربية، ولكنه ظل العمل الوحيد الذي لايدانيه عمل في مرتبته لأكثر من أربعة وعشرين قرنًا بعد ذلك(1).

ومن خلال وضعه لهذا العلم - علم المنطق كان أول مَن أبدع فكرة «العلم» ودشنها خلال كتابه «التحليلات الثانية» الذي يعد العمل المركزي الثاني فيما عرف بعد ذلك بـ «الأورجانون» بعد «التحليلات الأولى»(2).

(1) Fuller B. A.: History Of Greek Philosophy (Aristotle), (1) New York, Henry Holt And Company, U. S. A., 1931, P.162.

(2) Randall (John Herman): Aristotle, Columbia University Press, New York And London, 1962, P.32.

ورغم أن أرسطو هو واضع هذا المنطق المسمى بالمنطق الصوري الذي يحدد فيه عمومًا قواعد التفكير الصحيح مستقلة عن مضمون الأفكار التي هي موضوع ذلك التفكير، إلا أن كتاباته المسماة بـ «الأورجانون»، والتي جمعت ونسقت على نحو منهجي معين لم تكن كذلك حينما كتبها؛ فالترتيب المتعارف عليه لهذه الكتابات يبدأ بالمقولات ثم العبارة ثم التحليلات الأولى فالتحليلات الثانية، ثم يأتي بعد ذلك كتاب الجدل وكتاب المغالطات السوفسطائية، وأحيانًا ما يضاف إليهم كتاب «الخطابة». وهذا الترتيب المتعارف عليه يشير إلى منهجية محددة في التفكير المنطقي؛ حيث إن موضوع الكتاب الأول بحث التصورات أو الحدود التي يبدأ منها التفكير الإنساني، ثم يأتي كتاب «العبارة» ليبحث في منطق القضايا بعد البحث السابق في منطق الحدود (أو التصورات)، ثم تكون نظرية الاستدلال أو القياس بوجه عام هي موضوع «التحليلات الأولى» لتنتقل بعد ذلك إلى نظرية البرهان بمعناها الدقيق؛ أي تلك الأقيسة التي تبدأ بمقدمات ضرورية في «التحليلات الثانية»، ثم يأتي كتاب «الجدل» للحديث عن ما يسمى بالأقيسة الجدلية، تلك التي تبدأ بمقدمات شائعة أو مظنون في صحتها. أما كتاب «الخطابة» فيقدم بحثًا في نظرية الاستدلال الخطابي أو الاضماري الذي يبدأ بمقدمة واحدة وتكون الأخرى غائبة أو مضمرة، وبالطبع فإن الحديث في الكتابين الأخيرين عن القياس الجدلي والقياس الخطابي يستند على إدراك الصورة العامة للقياس التي كشف عنها في كتاب «التحليلات».

هذه الصورة المنهجية التي درج عليها البحث في منطق أرسطو طبقًا لترتيب مؤلفاته المنطقية كشفت الدراسات الحديثة أنه لم تكن على هذا النحو عند أرسطو نفسه؛ إذ إن الواقع هو أن أرسطو كتب «المقولات» والجزء الأكبر من «الجدل»؛ أي من الكتاب الثاني حتى السابع منه قبل أن يكتشف صورة القياس المنطقي، فهو لم يتأمل بادئ الأمر في قواعد الاستدلال إلا بغية وضع قواعد لنقاش سليم متأثرًا في ذلك بما كتبه أفلاطون من قبل في محاورتي «بارمنيدس» و«السفسطائي»؛ حيث تولدت لأول مرة فكرة الأطر المنطقية وتقسيم الحدود وتصنيفها وتحديد الأجناس الأولى وعلاقات المحمول بالموضوع. وكل ذلك كان يستهدف بالطبع تحديد شروط النقاش التي من

شأنها إفحام أعداء المنطق أو محترفي المماحكات اللفظية. لقد رأينا أفلاطون يحاول جاهدًا في فلسفته أن يجعل من هذا «الجدل» جوهر البحث الفلسفي كله، بينما لم يجد فيه أرسطو بعد فحص وتمحيص شديدين إلا مجرد فن لا يأتي بيقين؛ لأنه لا يضع نصب عينيه الأشياء ذاتها وإنما ظنون البشر وآراءهم حول هذه الأشياء. وحسب تعبير برييه، فإن الجدل بما هو جدل ليس هو البنية المنطقية للتفكير بقدر ما هو العلاقات الإنسانية التي تترتب على هذه البنية[1].

وعلى أي حال فقد كانت هذه نقطة انطلاق أرسطو في تأسيسه لعلم المنطق بوصفه آلة ضرورية للتمييز بين التفكير الصحيح والتفكير الخاطئ، وللتمييز في ذات الوقت بين العلم واللاعلم؛ إذ إنه لاشك أن نقطة البداية في تحليل التفكير الإنساني هي النظر فيما يستخدمه الإنسان من تصورات أومقولات لا يصح تفكير، بل يستحيل ذلك التفكير في الأشياء بدونها، وتلك هي المقولات التي حددها أرسطو بعشر سبق لأفلاطون أن تحدث عن بعضها في محاورتي «تياتيتوس» و«السوفسطائي» دون أن يعطي قائمة محددة بها[2]. وهذه المقولات العشر هي: مقولة الجوهر Ousia كقولك: إنسان وفرس، مقولة الكم Quantity كقولك: ذو ذراعين أو ثلاث أذرع، مقولة الكيف Quality كقولك أبيض أو كاتب، ومقولة العلاقة أو الإضافة Relation كقولك ضعف أو نصف، ومقولة المكان كقولك في (اللوقيون) أو في السوق، ومقولة الزمان Time كقولك: أمس أو في العام الماضي، ومقولة الوضع Situation كقولك: متكئ أو جالس، ومقولة الفعل Action كقولك: يقطع أو يحرق، ومقولة الانفعال Passion كقولك: ينقطع أو يحترق[3].

وعلى ضوء هذه المقولات يبدأ العقل في التفكير في الأشياء بعبارات منها العبارات المنطقية (أي القضايا) التي ميز فيها أرسطو بين موضوع هو ما نتحدث عنه، ومحمول

(1) أميل برييه: تاريخ الفلسفة - الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982م، ص226 - 227.

(2) Dumitriu (A.): History Of Logic, Vol.I, English Edition, Abacus Press 1977, P.154.

(3) انظر: أرسطو: كتاب المقولات، الترجمة العربية (ف4 - ب1)، ص6.
وانظر أيضًا: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، الطبعة الثانية، ص85 - 86.

هو ما نحمله على موضوع الحديث، ولابد لكي تكون هذه أو تلك العبارة إحدى القضايا المنطقية أن يكون لدينا المعيار الذي نحكم به على صدقها أو كذبها، وهذا هو ما يميز التفكير العلمي عن التفكير غير العلمي بوجه عام، فلا مجال في «العلم» إلا الحديث من خلال عبارات أو قضايا نملك القدرة على الحكم عليها بالصدق أو بالكذب. وما عدا ذلك تكون العبارة فارغة من المعنى تمامًا أو ذات معنى ولكنه لا ينتمي لمجال التفكير المنطقي بوجه خاص أو التفكير العلمي بوجه عام.

وإذا ما تبينت أمامنا صورة وأنواع القضايا المنطقية أو العلمية، يمكننا بعد ذلك صياغة الاستدلالات المنطقية سواء كانت استدلالات صورية بحتة (وهي الأقيسة)، أو ذات ارتباط بالواقع المادي (وهي الاستقراءات)، فلدينا نوعان من الاستدلال بوجه عام هما: الاستدلال الاستنباطي الذي يبدأ من مقدمات كلية يقينية لينتهي إلى نتيجة جزئية؛ أي يبدأ مما هو كلي لينتهي إلى ما هو جزئي، والاستدلال الاستقرائي الذي يبدأ من مقدمات جزئية يستخرجها من واقع الأشياء والظواهر الطبيعية المختلفة لينتهي إلى إقرار نتيجة كلية تتعلق بالتعميم على كل مفردات الظاهرة موضوع الدراسة؛ أي أن الاستقراء بوجه عام هو انتقال مما هو جزئي إلى ما هو كلي. وعلى ذلك لم يكن غريبًا أن يعتبر أرسطو أن الاستقراء ربما يكون مقدمة ضرورية للقياس رغم أن الثاني أكثر أهمية وأولوية وأدق من الأول كما سنوضح فيما بعد، وبقدر ما يقترب هذا العلم أو ذاك من صياغة قضاياه على النمط القياسي في صورته الصورية البرهانية بقدر ما يكون أكثر دقة وأكثر يقينًا من غيره.

وبالطبع فإن من الضروري قبل أن نشرع في الحديث عن الاستقراء والقياس ودورهما في تأسيس وتقدم العلوم من وجهة نظر أرسطو، أن نتحدث عن معنى العلم لديه وكيف يمكن التمييز بين العلم واللاعلم.

ثانيًا: معنى «العلم» والتمييز بينه وبين اللاعلم (الظن والفن):

لقد اتفق أرسطو مع أفلاطون في استخراج مصطلح الإبستيمي Episteme للدلالة على العلم Science بمعناه الدقيق، لكنه هو الذي استطاع بلورة مفهوم أكثر وضوحًا للتمييز

بين ما هو علم وبين الصور الأخرى للنشاط العقلي[1]؛ فالعالم هو الذي يمتلك العلم بالتفسير العقلي للأشياء بمعرفة عللها والمبادئ الأولى **Prota Aitiai** لها[2].

إن معرفة تلك العلل والمبادئ تعني ببساطة معرفة جوهر الشيء؛ أي الماهية النوعية التي تميزه عن غيره من أنواع الأشياء الأخرى.

وبالطبع يكون التساؤل هنا: وكيف يمكننا أن نصل إلى إدراك هذا الجوهر؟! لقد كان أفلاطون يرى ببساطة أنه لا يوجد إلا في ذلك العالم المفارق «عالم المثل»، وأنه لكي ندرك حقيقة أي شيء في هذا العالم الظاهر لابد من أن ندرك أولًا ماهيته الكلية في عالم المثل. أما أرسطو فيبدأ بالطريق العكسي؛ فأفلاطون يصر على البدء بمعرفة الكلي لتتعرف من خلاله على الجزئيات التي تمثل ظلاله. أما أرسطو فيرى أن البداية المنطقية هي البدء باستقراء الجزئيات والانتقال منها إلى إدراك الكليات؛ فسائر الكائنات - باستثناء الإله - لا يمكن أن تعرف إلا عن طريق التجربة باستقراء الحالات الفردية والانتقال منها إلى الحالات الكلية، ومن الصور الدنيا إلى الصور العليا، فلابد إذن للوصول إلى الحقائق الكلية من القيام بالكثير من التحليل والوصف والاستقراء، ورغم أن هذا الفرق بين رؤية أفلاطون ورؤية أرسطو يبدو في الظاهر بسيطًا، إلا أنه في رأي المتخصصين في تاريخ العلم يبدو عميقًا وبعيد المدى؛ لأنه دلالة على اقتراب أرسطو من المعنى الحديث للعلم[3].

(أ) الفرق بين العلم والظن Doxa:

وقد تميزت رؤية أرسطو أيضًا لمعنى العلم بأنه قدم تمييزات دقيقة بين العلم والصور الشائعة الخاطئة للعلم، أو ما يمكن أن نطلق عليه «اللاعلم».

---

(1) Finley (M. I.), The Ancient Greeks, Penguin Books, Reprinted 1979, P.120.

(2) Aristotle: Metaphysics (B. I.- Ch. I. P. 981b), Eng. Trans. P.550.

وانظر أيضًا أرسطو: الطبيعة (ك1- ب1- ف21)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1935م، ص387 - 388.

(3) انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص224 - 225.

وكذلك: Allan (D. J.): The Philosophy Of Aristotle, P.146.

وكان أبرز هذه التمييزات تمييزه بين العلم والظن؛ فموضوع العلم يختلف عن موضوع الظن؛ حيث إن العلم يدرس «ما هو ضروري»، بينما الظن يقع على المحتملات التي يمكن أن يكون الصدق فيها صدقًا زائفًا أو يكون الزائف فيها صادقًا. وبالطبع فقد استفاد أرسطو في هذا التمييز أيضًا برأي أفلاطون الذي ميز تمييزًا قاطعًا بين العلم Episteme والظن Doxa على أساس التمييز بين العالمين: المعقول (المثل)، والمحسوس (العالم الطبيعي) وإن كان التمييز الأرسطي مختلفًا لأنه جاء منطقيًا ومعرفيًا في المقام الأول حيث يقول أرسطو مؤكدًا ذلك أن العلم والعلوم المختلفة مخالف للظن والمظنون بأن العلم يكون على طريق الكلي وبأشياء ضرورية، والضروري لا يمكن أن يكون على خلاف ماهو عليه، وقد توجد أشياء هي صادقة وموجودة، غير أنها قد يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، فمن البيِّن إذن أن في هذه لا يكون علم[1].

وهكذا فالعلم هو فقط ما به يتم إدراك الماهية الكلية لأي شيء؛ لأنها هي الثابت الذي لا يتغير من الشيء. أما ما عدا ذلك فهو ليس موضوعًا لليقين؛ ومن ثمَّ فهو ليس علمًا.

(ب) الفرق بين العلم والفن Techne:

وفي ضوء هذا التمييز بين العلم والظن يميز أرسطو أيضًا بين العلم والفن، والفن Techne يعني في الاصطلاح اليوناني القديم المهارة في الصنعة أو إتقان صنعة معينة؛ ومن ثمَّ فموضوعه الأشياء التي يمكن أن تكون خلافًا لما هو عليه، وهذه الأشياء عادة ما تكون مرتبطة بعملية إنتاج خارجي يهديها العقل ويساعدها. وبالطبع فهذه الأشياء المنتجة يمكن أن تكون ويمكن ألا تكون؛ أي يمكن أن ننتجها ويمكن ألا نفعل! ومن ثمَّ فالإنتاج الفني أو الفن عمومًا يختلف عن العلم؛ حيث إن العلم هو «إدراك للأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود» بحسب تعبير أرسطو[2] - بينما الفن يرتبط بإنتاج أشياء يمكن أن تكون خلافًا لما هي عليه، فضلًا عن أنها ممكن أن توجد وممكن ألا توجد!

(1) أرسطو: التحليلات الثانية (مقالة 1- ف33 - ص588)، الترجمة العربية، ص412 - 413.
(2) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك6 - ب5 - فقرة 1)، الترجمة العربية ص122.
وانظر: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، الطبعة الثانية، ص32 - 33.

وعلى أي حال فقد كشف أرسطو عن أن للفن فائدة؛ لأنه أقرب إلى الخبرة التي يجمعها صاحبها فتمكنه من إتقان صنعته، لكنها لا يمكن أن تصل به إلى مرتبة العلم؛ فالخبير أو الفنان يعرف أن شيئًا ما هو هكذا، لكنه لا يعرف لماذا هو هكذا! خذ مثلًا الممرض يعرف أن هذا الدواء من واقع خبرته يشفي هذا المرض، لكنه لا يعرف لماذا يحدث هذا لأنه ببساطة يجهل علة المرض، بينما الطبيب هو الذي يملك العلم بالعلة وباللماذا. وهكذا الأمر بالنسبة للفرق بين البنَّاء والمهندس المعماري، بين الصياد وعالِم الحيوان... إلخ.

إن الخبير عادة ما يكون عارفًا عن طريق الخبرة وتكرارها بالأمور الجزئية، لكنه لا يستطيع أن يستنبط من هذه الخبرات القوانين العامة؛ لأن مَن يملكها هو العالم الذي يملك العلم النظري بهذه القوانين وبتلك المبادئ والعلل الكلية للأشياء والظواهر التي تقع في نطاق تخصصه العلمي.

ثالثًا: تصنيف العلوم عند أرسطو:

لم يكن الفضل فقط لأرسطو في محاولة تحديد دقيق لمعنى العلم والتمييز بينه وبين اللاعلم من وجهة نظره على الأقل، بل كان له الفضل أيضًا في أنه حاول ولأول مرة التمييز بين مجالات العلوم المختلفة وتحديد موضوعاتها ومنهجية البحث فيها.

لقد ميز أرسطو بين صنفين أساسيين من العلوم؛ العلوم النظرية Theortical Science والعلوم العملية Practical science. أما العلوم النظرية فهي الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى) والرياضيات والطبيعيات، وقد ميَّز بين مجالاتها على أساس أن الفلسفة تبحث في الموجودات اللامادية اللامتحركة، بينما تبحث الرياضيات في الموجودات الجسمانية غير المتحركة. أما الطبيعيات فتبحث في الموجودات الجسمانية المتحركة[1].

وبالطبع فقد آثار وضع أرسطو للعلوم الطبيعية ضمن العلوم النظرية مشكلة لدى الدارسين؛ إذ المفروض أن البحث في الطبيعة - كما فعل أرسطو فعلًا - يعد بحثًا استقرائيًّا تجريبيًّا، وذلك قد يتعارض مع وضعها ضمن مجموعة العلوم النظرية! لكن

(1) Aristotle: Metaphysics (P.1025b), Eng. Trans. P.546-548.

الحقيقة هي أنه كان يرى أن الطبيعيات يجب أن تصنف ضمن هذه المجموعة، على اعتبار أنها تقوم على التسليم المسبق بافتراض الحركة والمادية في الموضوعات التي تبحثها[1]. هذا فضلًا عن أن بنية التصنيف الأرسطي للعلوم كان يقوم على التمييز بين علوم نظرية وعلوم عملية وإنتاجية. ولم يقم على منهجية البحث في هذه العلوم أو لم يكن يرجع إلى رفضه للملاحظة الحسية وإنكار دورها في البحث العلمي كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان[2].

ومن جانب آخر فقد كان أرسطو يرى أن قضايا هذه العلوم الثلاثة بما فيها علوم الطبيعة هي قضايا ضرورية Necessary وليست احتمالية، كل ما هنالك أن الضرورة في الفلسفة وقضاياها قد تختلف عن الضرورة في علوم الطبيعة والرياضيات؛ فالضرورة في الميتافيزيقا ضرورة بسيطة أو مطلقة؛ حيث إنها تبحث في معرفة جوهر أي شيء وماهيته الضرورية. أما الضرورة في الرياضيات والطبيعيات فهي ضرورة فرضية Hypothetical مع اختلاف بسيط بين العلمين؛ ففي الرياضيات لو سلمنا بالمقدمات لأصبح من الضروري أن تظهر النتيجة، ولكن قد تكون المقدمات غير ضرورية الصدق لو أن النتيجة التي تظهر معروفة وواضحة الصدق. أما في الطبيعيات فلو أن عملية الحركة قد اكتملت لا تتضح أن الأحداث السابقة قد حدثت ضرورة. إن الضرورة في الميتافيزيقا يجب أن تكون بحثًا في الجوهر، وفي الرياضيات هي بحث في المسلمات أو المصادرات Postulate. أما في الطبيعيات فهي بحث في المادة[3].

أما العلوم العملية فهي الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل[4]، وبالطبع فهي عملية نظرًا لأنها ترتبط بسلوك الفرد في الحياة اليومية، وليس مهمًّا فيها معرفة المبادئ النظرية

(1) مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، ص39.

(2) نفسه.

(3) Mckeon (R.): Introduction To Aristotle, Edited By Mckeon, The Modern Library, New York, 1974, P.xx.

وأيضًا: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص40 – 41.

(4) Aristotle: Op. Cit., P.547.

المجردة للأخلاق أو للسياسة، بل الأهم هو السلوك وفقًا لما نعتقده من هذه المبادئ. وهذا هو القاسم المشترك بين هذه العلوم، وقد أشار أرسطو إلى صنف ثالث من العلوم هو العلوم الإنتاجية أو التخيلية Poetical Science كالشعر والموسيقى وغيرهما من الفنون(1)، إلا أنه لم يفصل الحديث بعد ذلك إلا في فن الشعر.

وبالطبع فإنه إذا ما تساءلنا الآن عن أي العلوم أفضل عند أرسطو لكانت إجابته أن العلوم النظرية بوجه عام أفضل من العلوم العملية، وأن كليهما أفضل من العلوم الإنتاجية، لكن الأمر عند أرسطو ليس على هذا النحو الحاسم، إلا فيما يخص أفضلية العلوم النظرية على العلوم العملية. أما إذا كان تساؤلنا عن العلم الأفضل على وجه الإطلاق بين كل هذه العلوم لكانت إجابته أن "الفلسفة" الميتافيزيقا هي الأفضل.

ولم تكن المفاضلة بين تلك العلوم واختيار "الميتافيزيقا" لتكون على رأسها مسألة جزافية، بل كانت نتيجة معايير محددة وضعها أرسطو للمفاضلة بين العلوم بغرض ترتيبها ترتيبًا منطقيًا؛ بحيث يستفيد العلم الأدنى من العلم الأعلى، وقد جاءت هذه المعايير في مواضع مختلفة من مؤلفاته. ففي "التحليلات الأولى" يرى أن معيار الأفضلية هو "أن يكون العلم أكثر استقصاء أو يقينًا"(2)، فإن يكون العلم أكثر يقينًا وقضاياه أكثر استقصاء وشمولًا، فهذا يعني أنه العلم الأفضل والأقدم، والذي يمكن أن تعتمد عليه العلوم الأدنى "فعلم العدد مثلًا أكثر استقصاء ويقينًا من علم الهندسة"(3).

وبالطبع فإن هذا المعيار يعني ببساطة أننا نفضل علمًا على آخر؛ من حيث عمومية مبادئه وقلتها ومدى صوريتها. ومن ثمَّ يكون هذا العلم أهم من العلوم ذات المبادئ الأكثر والأقل شمولًا وعمومية والأقل صورية وهكذا.

---

(1) Dumitriu (A.): Op. Cit., P.146.

(2) أرسطو: التحليلات الثانية (م2- ف27- ص87أ)، الترجمة العربية القديمة، ص395.

(3) نفسه.

وقد أشار أرسطو إلى معيار آخر للمفاضلة بين العلوم في كتاب "الطوبيقا"؛ حيث يقال إن علمًا أفضل من علم.. إما لأنه أصح وإما لأن معلوماته أفضل[1]. وبالطبع فإن هذا المعيار مرتبط بسابقه؛ حيث إنك لا تستطيع أن تقرر أن قضايا هذا العلم أصح أو أفضل إلا في ضوء مدى صوريتها ومدى عموميتها ومدى استنادها على مبادئ قبلها أكثر عمومية وأكثر صورية وأكثر يقينًا.

على أي حال فإن أرسطو في ضوء المعايير السابقة وجد أن "الميتافيزيقا" هي أفضل العلوم، سواء بمعيار مدى يقين المبادئ فيها أو بمدى صوريتها أو شمولها. ومن جانب آخر فهي العلم الأكثر قداسة والأكثر شرفًا؛ حيث إنه يجعل من الإله موضوعًا له، ومن بحث جوهر الوجود عمومًا موضوعًا للبحث، وحتى إن كانت العلوم الأخرى تبحث فيما هو ضروري إلا أنها بالقطع ليست أفضل من الميتافيزيقا؛ لأن موضوع هذا العلم وهو البحث في ماهية الوجود عامة وفي ماهية الوجود الإلهي على وجه الخصوص هو أسمى الموضوعات وأكثرها قداسة وشرفًا[2].

وقد يتساءل السائل هنا: هل يعني ذلك أن نقطة البداية في العلم بالمعنى الأرسطي ينبغي أن تبدأ من البحث الفلسفي الميتافيزيقي عن ماهية الوجود؟ وهل الميتافيزيقا بهذا المعنى بقضاياها وشرف موضوعها تسبق المنطق، وهو العلم الذي يضع المبادئ والقواعد التي تهدينا إلى التفكير الصحيح في أي موضوع كان؟!

رابعًا: الميتافيزيقا لها «الأولوية» والمنطق آلتها:

الحقيقة أن هذين السؤالين في غاية الأهمية نظرًا لأنهما يستوضحان جانبًا مهمًا من نظرية العلم عند أرسطو ومكانة أهم علمين لديه "الميتافيزيقا" والمنطق. أما عن السؤال الأول فإنه ليس شرطًا عند أرسطو أن نبحث في ماهية الوجود (أي في الميتافيزيقا) قبل

(1) أرسطو: (الجدل) الطوبيقا (م2- ف1- ص157أ)، ترجمة أبو عثمان الدمشقي، تحقيق عبدالرحمن بدوي ضمن «منطق أرسطو»، دار الكتب المصرية 1949م، ص975.

(2) Aristotle: Metaphysics (B. I- Ch. 2- P.983a), Eng. Trans. P.501.

وراجع كتابنا السابق الإشارة إليه، ص 43 – 44.

البحث في صور الوجود التي نراها أمامنا، بل ربما يكون العكس هو الصحيح وهو كذلك فعلًا عند فيلسوفنا الذي تميزت فلسفته بروح علمية تجريبية واضحة. فالخبرة الحسية بما حولنا من أشياء وظواهر واستقراء ما يبدو لنا من هذه الظواهر هو ما يقودنا إلى التساؤل عن ماهيات هذه الأشياء والظواهر، حتى ليمكننا في النهاية التمييز حسب التعبير الأرسطي بين "ماهو أعرف وأظهر لنا" من أي شيء أو من أي ظاهرة، وبين "الأشد ظهورًا على الإطلاق" من هذا الشيء أو من تلك الظاهرة[1].

حيث إننا نبدأ معرفتنا بالأشياء عادة من معرفة ما يبدو لنا ظاهرًا من صفاتها ومن جمع هذه الصفات، ثم يقودنا ذلك إلى التساؤل عن ماهيات هذه الأشياء وهي الماهية الكامنة خلف هذه الصفات الظاهرة، والتي لا يمكننا أن نصل إليها إلا باستخدام الحدس الذي نلتقط به هذه الماهية بعد أن نستدل على وجودها عقليًا من ما استقرأناه من الصفات الظاهرة للشيء! وحينئذٍ نكون قد وصلنا إلى إدراك الأشد ظهورًا على الإطلاق؛ فرغم أن الماهية إذن لا تظهر لنا من البداية وتكون غير واضحة أو ظاهرة، فإنها هي - حين نصل إلى معرفتها - الأشد ظهورًا والأكثر كشفًا عن حقيقة الشيء وجوهره من صفاته الظاهرة تلك!

وهكذا فإن معرفتنا بالصفات الظاهرة لما نريد معرفته من أشياء تسبق زمانيًا إدراكنا لماهيته وجوهره. ومع ذلك فإن هذه الماهية هي الأسبق منطقيًا؛ إذ إن معرفتنا بأفراد أو بجزئيات أي ظاهرة أسبق زمانيًا من معرفتنا بماهية النوع الكلية، وإن كان معرفتنا بهذه الماهية الكلية هي الأسبق منطقيًا ولها الأولوية على معرفتنا بتلك الجزئيات المفردة!

وفي ضوء ذلك يمكننا القول بأن البحث في الطبيعيات له عند أرسطو أسبقية زمانية؛ حيث إن موضوعها هو دراسة جزئيات الظواهر المادية - المتحركة، ومع ذلك فهذا البحث في الطبيعة من خلال هذا المنهج الذي يبدأ بالاستقراء وينتهي بمحاولة حدس الكل في الطبيعة هو الذي يقودنا حتمًا إلى التساؤل عن ماهية الماهيات في الوجود،

(1) انظر: كتابنا السابق، ص30 - 31.

أو إن جاز التعبير عن «كلي الكليات» أو بالتعبير الأرسطي عن «صورة الصور»؛ أي عن الإله وهو الموضوع الأسمى للميتافيزيقا.

إذن فالأولية الزمانية للبحث الطبيعي، بينما الأولوية والأسبقية المنطقية هي للبحث الميتافيزيقي في ماهية الوجود ككل. ولا تعارض هنا فقد قلنا منذ بداية حديثنا عن فلسفة أرسطو إنها فلسفة ذات مدخلين (طبيعي وميتافيزيقي) إن دخلنا من أحدهما فسيوصلنا حتمًا إلى الآخر؛ ومن ثمَّ فكلاهما مدخل له أهميته وإن كان الأجدى والأكثر بساطة ووضوحًا هو أن نبدأ من الطبيعة لنصل إلى ما بعد الطبيعة، من البحث في الجزئيات لنصل إلى الكليات ثم إلى كلي الكليات أو صورة الصور.

وإذا كانت تلك هي إجابتنا عن السؤال الأول الذي يخص نقطة البدء في البحث العلمي عند أرسطو: هل بالطبيعة أم بما بعد الطبيعة؟! فإن التساؤل الثاني ربما يكون أكثر صعوبة لأنه يتعلق بأيهما نبدأ بصورة مطلقة: هل بالمنطق أم بالميتافيزيقا؟!

والحقيقة اللافتة للنظر هنا أن أرسطو قد تخلص من الإجابة المباشرة عن هذا السؤال حينما لم يضع المنطق في حسبانه وهو يصنف العلوم وجعله خارج دائرة التصنيف. ومن ثمَّ فقد نظر تلامذته وشراحه إلى المنطق على أنه كما أشرنا من قبل "آلة" لكل العلوم بما فيها طبعًا الميتافيزيقا.

فالمنطق بوصفه العلم المبدأ، وباعتباره العلم الذي يضع القواعد العامة للتفكير الصحيح، هو العلم الذي يساعدنا في البحث عن ماهية أي شيء بما فيها ماهية الوجود ككل، وماهية الوجود الإلهي أيضًا، وإن لم يكن موضوعه هو هذا البحث في ذاته، بل إكسابنا طريقة التفكير الصحيحة في الوجود فقط.

فالمنطق ليس إذن علمًا ككل العلوم له موضوع من موضوعات الوجود يختص بدراسته، بل هو علم يختص بدراسة التفكير الإنساني ككل بصرف النظر عن موضوع هذا التفكير؛ ومن ثمَّ فقد أخرجه أرسطو من دائرة العلوم ذات الموضوعات المحددة وجعله آلة لكل هذه العلوم.

ومن هنا فإن الأقرب إلى الفهم الأرسطي أن المنطق هو نقطة البداية المطلقة لأي دراسة يمكن أن تكون علمية سواء كان هذا العلم نظريًّا أم عمليًّا أو حتى إنتاجيًّا. ولا داعي هنا أن نتساءل أيهما أفضل: المنطق أم الميتافيزيقا؟! فكلاهما في هذا السياق له نفس الأهمية؛ فالميتافيزيقا أفضل بسمو وشرف موضوعها، والمنطق أفضل لأنه بدونه لا يمكن للإنسان أن يفكر بشكل سليم في أي موضوع بما فيه موضوع «الوجود ذاته» ومبدأ هذا الوجود وعلته الأولى «الإله».

الفصل الخامس

فلسفة الطبيعة وعلم الفلك

تمهيد:

ليس من شك أن أرسطو قد خطا بعلم الطبيعة ولواحقه وخاصة علم الفلك وعلوم الحياة خطوات واسعة إلى الأمام. ورغم إنكار البعض استفادة اليونانيين من الشرق سواء في الفلسفة أو في العلم[1]، إلا أن هذه الاستفادة قائمة وواضحة ولا تحتاج منا مزيد بيان؛ حيث إنه من المسلم به سبق حضارات الشرق على الصعيدين الفلسفي والعلمي. وقد أوضحنا في الأبواب والفصول السابقة التي تحدثنا فيها عن السابقين على أرسطو مدى استفادة كل هؤلاء من فلسفات الشرق وعلومه. ولما كان العلم بالذات تراكميًّا يأخذ فيه اللاحق من سابقه ويبني عليه، فلا مجال لهذا الإنكار التعسفي لتأثر أرسطو بإنجازات الحضارات الشرقية التي اعترف هو نفسه عن تقدمها خاصة في مجال الطبيعيات وعلم الفلك.

إن التقدم الهائل الذي حققه أرسطو في أبحاثه العلمية لا يمكن أن يكون قد أتى دفعة واحدة أو من فراغ، بل جاء بلا شك نتيجة اطلاعه على ما حققه السابقون عليه من

---

(1) انظر من هؤلاء بارتلمي سانتهيلير: الذي قال في مقدمة ترجمته الفرنسية لكتاب «الكون والفساد» لأرسطو: إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا. ومع التسليم بأنها تقدمتها في الهند وفي الصين وفي فارس وفي مصر فإننا لم نستعر منها كثيرًا ولا قليلًا (ص4)، من الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

إنجازات سواء من الشرقيين أو من اليونانيين. لقد غالى البعض في تأثر أرسطو بالعلوم الشرقية لدرجة أن قال أحدهم: «إنه مقتنع بأن أرسطو قد اكتسب تعليمه وحصل على كتبه من بلد آخر غير اليونان، بلد متقدم بمسافة كبيرة على ثقافة اليونان آنذاك وأن هذا البلد هو مصر والمصريون»[1]. وصور جورج جيمس قائل هذه العبارة السابقة الأمر على أن أرسطو يمثل هوة ثقافية مداها خمسة آلاف عام هي في رأيه المسافة الزمنية الفاصلة بين إبداعه وبين مستوى الحضارة اليونانية في زمانه[2].

وبالطبع فإنه – رغم اقتناعنا بأن إبداع أرسطو وخاصة على الصعيد العلمي يمثل كما قلت نقلة نوعية في تاريخ الفلسفة القديمة، فإن هذه النقلة لم تكن – كما قال جيمس – نتيجة أنه حصل على كتبه من مصر أو من غيرها من بلاد الشرق القديم، بل كان نتيجة قدرته الهائلة على اكتشاف منطق جديد للتفكير الإنساني، واستخدامه هذا المنهج المنطقي العلمي في أبحاثه العلمية التي استفادت بلا شك من علوم الشرق القديم[3].

وعلى أية حال فإنه لا يمكن استبعاد استفادة أرسطو من إنـجازات البابليين والمصريين في علم الطبيعة بوجه عام وعلم الفلك بوجه خاص، فقد ذكر سيمبليقوس في شرحه لكتاب في السماء – De Caelo لأرسطو إنه كان لدى المصريين كِنز من الأرصاد عن 630.000 سنة، وأن البابليين جمعوا أرصاد 144.000 سنة، كما نقل نفس المؤلف عن بورفيريوس تقديرًا متواضعًا؛ حيث ذكر إن الأرصاد التي أرسلها كالليستينس من بابل بناء على طلب أرسطو كانت عن 31.000 سنه. كان من الثابت إذن – على حد تعبير جورج

(1) جورج جي أم جيمس: التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، نشرة المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة، 1996م، ص124.

(2) نفسه.

(3) انظر ما كتبناه في مناقشة آراء جورج جيمس تحت عنوان: هل حقًّا الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة؟! نشرت بأخبار الأدب في 15سبتمبر 1996م.

وأعيد نشرها في كتاب: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، بالقاهرة، 1997م، ص 200 – 202.

ساتون في تأريخه للعلم - أنه كان في متناول الباحثين اليونانيين أرصاد شرقية لقرون عديدة، وأنها كانت كافية لأغراضهم وقد حصلوا عليها من مصر ومن بابل، ولا يمكن أن يكونوا قد حصلوا عليها في بلادهم[1].

إن إبداع أرسطو العلمي إذن لم يكن من عدم، وإنما كان مبنيًا على جهود السابقين واستثمارًا لما أبدعوه، فضلًا عن أنه كان صاحب هذه النقلة النوعية التي أشرنا إليها من قبل فقد انتقل العلم معه من عصر الهواية إلى عصر الاحتراف، من عصر البحث العلمي لأغراض عملية بحتة إلى عصر البحث العلمي الخالص لوجه الحقيقة المجردة وبمنهج منطقي صارم.

وربما كان ذلك مما دعاه إلى ذلك التصنيف السابق للعلوم على أساس التمييز بين علوم نظرية هدفها الوصول إلى الحقيقة المجردة، ومن بينها علم الطبيعة والطبيعيات، وعلوم عملية هدفها ترشيد السلوك الإنساني في الحياة.

أولًا: مبادئ الفلسفة الطبيعية الأرسطية:

لقد حدد أرسطو موضوع علم الطبيعة بأنه دراسة الكائنات الطبيعية المادية المتحركة وأكد من البداية على أن منهج البحث هنا، إنما هو الملاحظة الحسية للظواهر الطبيعية ورصدها، وهذا يعني في رأيه البدء من الأشياء الأكثر وضوحًا والأكثر ألفة بالنسبة لنا والتقدم بعد ذلك صوب الأكثر وضوحًا في الشيء بالطبيعة حسب تعبير أرسطو[2]. وما دام الأمر كذلك فثمة مبادئ لا تخطئها العين لا تفسر الظواهر الطبيعية إلا في إطار فهمها واستيضاح معانيها، هذه المبادئ التي خصص لها أرسطو جزءًا كبيرًا من كتابه الطبيعة هي: الحركة، المكان، الزمان، اللانهائي، الخلاء، العلية.

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1970م، ص 217.

(2) Aristotle: Physics (B.S-ChI- P.1840), Eng. Trans, P.259.

1 ـ الحركة والتغير:

(أ) بين الموجود الطبيعي والموجود الصناعي:

لنلاحظ بداية أن الحركة تدخل اصطلاحًا ضمن معنى يوناني أعم هو التغير أو الصيرورة، فالحركة Kinesis المراد بها هنا أي تغير يطرأ على أي شيء طبيعي. وقبل أن نستعرض أنواع أو صور هذا التغير الذي يشكل هذه الحركات المختلفة علينا أن نعي التمييز الأرسطي بين الموجود بالطبيعة Physis وبين الموجود الصناعي؛ فالأخير هو ناتج فعل الإنسان وتدخله، وهذه الموجودات الصناعية ليست ضمن موضوع هذا العلم، علم الطبيعة. وإنما موضوعنا هو الموجودات الطبيعية التي تتحرك أو تتغير بفعل ما فيها من طبيعة كالعناصر المادية الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، أو تتحرك بفعل مبدأ أرقى هو النفس الطبيعية كالحيوانات وأعضائها والنباتات وفروعها وكذلك الإنسان وأعضاؤه وإن كانت دراسة الإنسان ليست داخلة بكاملها ضمن علم الطبيعة أو الطبيعيات بوجه عام، اللهم إلا من جانب أن له نفسًا محركة وهو ما سنتعرض له في الحديث عن نظرية النفس في الفصل القادم.

ولنعد الآن إلى ما يقصده أرسطو بالطبيعة التي هي باختصار كما يقول أرسطو: "جنوح الشيء إلى الحركة أو التغير أو مبدأهما"، فإن جنح الشيء إلى الحركة أو التعبير بذاته كان شيئًا طبيعيًّا بصرف النظر عن علة هذه الحركة أو التغير؛ فربما كانت علة الحركة هي ما فيه من طبيعة داخلية، أو ما فيه من نفس؛ ومن ثَمَّ صار من الكائنات الطبيعية الحية.

ولنتذكر هنا أن السابقين على أرسطو قد أوردوا للطبيعة خمسة معان عددها هو: (1) المادة التي يتركب الشيء منها كالخشب والحديد اللذين يتركب منها موجودًا صناعيًّا كالسرير، (2) العناصر المادية الأربعة التي ركز عليها الطبيعيون من أمثال: طاليس وانكسيمانس وأنبادوقليس، وردوا إليها صيرورة جميع الأشياء وتغيرها، (3) ماهية الشيء أو صورته، (4) تولد الشيء القابل للنمو أو حدوثه، (5) مبدأ نمو الشيء وصيرورته الذي يحقق به الشيء طبيعته أو ماهيته التي من أجلها وجد[1].

---

(1) انظر: ماجد فخري: أرسطو طاليس، ص37.

وبالطبع فقد كان تركيز أرسطو على هذا المعنى الأخير الذي اعتبر الطبيعة هي مبدأ نمو الشيء وصيرورته الذي يتحقق من خلالها ماهيته أو الغاية من وجوده. ومن هنا اتصفت فلسفة أرسطو الطبيعية بالغائية؛ لأنها تهتم ليس فقط بوصف ما في الشيء من مادة وإنما تركز على إدراك الغاية من وجوده وكيف تتحقق له هذه الغاية.

ومن هنا من المهم فهم حركة كل ما هو طبيعي، فهذه الحركة هي نقطة بداية كاشفة عن كيف يحقق الشيء أي شيء الغاية من وجوده!

(ب) أنواع الحركة أو التغير:

قلنا إن الحركة في المفهوم اليوناني تعني أي تغير يطرأ على الكائن سواء في المكان أو في الكم أو في الكيف أو في الكون والفساد؛ أي في جوهر وجوده الجزئي، فالحركة إذن شكلت عند أرسطو جنسًا لأشكال مختلفة من التغير، وبدا من ذلك أن أنواع الحركة تحاكي أجناس الوجود أو مقولاته؛ فحركة الكون والفساد تتعلق بمقولة الجوهر، فهي الحركة من حال العدم إلى حال الوجود وهو حال حدوث الشيء. أما حركة الاستحالة فهي تتعلق بمقولة الكيف فهي تتعلق بتحول الشيء من صفة إلى صفة أخرى، كما يستحيل لون الورقة بفعل تعرضها لضوء الشمس من اللون الأبيض إلى اللون الأصفر. أما حركة الزيادة والنقصان فهي تتعلق بمقولة الكم، مثلما يتغير طول الشيء فيصير أكثر طولًا أو ينقص الشيء فيصير أقل حجمًا، وثمة الحركة الأكثر شيوعًا حركة النقلة وهي تتعلق بمقولة المكان، وهي تعبير عن تغير الشيء حينما ينتقل من مكان إلى آخر. وهكذا فثمة حركات متعددة يتعلق كل واحد منها بإحدى مقولات الوجود، وإن كانت تلك أبرز أنواعها فثمة حركة الفعل وحركة الانفعال وهكذا[1]. وليس معنى ذلك أن كل مقولة توازيها حركة أو العكس؛ إذ إن أرسطو ينفي مثلًا الحركة عن مقولة الزمان لأنه يعتبر الزمان مقياس الحركة؛ ومن ثمَّ فليس هو الذي يتحرك[2].

---

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص38.

وراجع: Aristotle: Physics (B.I.- Ch.3), Eng. Trans, P.260-262.

(2) انظر: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص295.

إن الحركة عند أرسطو بوجه عام مفهوم نسبي لأنه يقع عادة بين طرفين؛ الطرف الأول هو حال «القوة»؛ أي الاستعداد والإمكانية للوجود، والطرف الثاني هو حال «الفعل»؛ أي حال الوقوع الفعلي لما كان من قبل مجرد استعداد وإمكانية، فالحركة ليست الطرف الأول وليست أيضًا الطرف الثاني؛ فهي بمثابة استكمال أو تحقيق لما هو بالقوة، وقد عبر عن ذلك أرسطو بقوله: «إن الاستكمال أو التحقق لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة هو الحركة؛ (1) فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو المتغير. (2) واستكمال القابل للزيادة أو النقصان هو الزيادة والنقصان. (3) واستكمال القابل للكون والفساد هو الكون والفساد. (4) واستكمال القابل للانتقال هو النقلة»[1].

لقد عرف أرسطو في الفقرة السابقة معنى الحركة وحدد أربعة أقسام لها؛ فأقسام الحركة أربعة اشتركت جميعها في نفس الخاصية هي خاصية الصيرورة من حال إلى حال، بينما يبقى موضوع الحركة على حاله؛ فالموضوع أو الحامل لا يتغير، وإنما تتغير أحواله أو محمولاته، وهو ما يعنيه أرسطو بالحركة.

2 ـ المكان و«الخلاء»:

لما كان الموجود الطبيعي يتحرك، ومن بين حركاته حركة النقلة، فهو إذن ينتقل في الأمكنة؛ ومن ثَمَّ فافتراض وجود المكان مسألة ضرورية. ويتعجب أرسطو من إهمال الفلاسفة السابقين ربما فيما عدا زينون وأفلاطون للبحث في المكان وبيان طبيعته. وربما يعود ذلك إلى أنهم لم يهتموا ببحث طبيعة ما اعتبروه مسألة بديهية.

على أي حال، لقد استدل أرسطو على «المكان» وطبيعته من ملاحظة ظاهرة الانتقال التي تقوم بها الأشياء من موضع إلى آخر؛ حيث إن ذلك يوضح: (1) أن ثمة مكانًا تنتقل فيه الأشياء. (2) إن هذا المكان مختلف عن الأجسام التي تنتقل فيه، فالجسم أي جسم يحل في المكان دون أن يكون أحدهما هو الآخر، فالمكان هو إذن ما تحل فيه الأجسام دون أن تكون جزءًا منه أو دون أن يكون هو داخلًا في تركيبها، بما فيها طبعًا العناصر

---

(1) أرسطو: كتاب الطبيعة (B. III. 201).
نقلًا عن: ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص39.

المادية الأربعة؛ فكل عنصر من هذه العناصر له أيضًا مكانه أو الحيز الخاص الذي يشغله. وعادة ما يكون حيز النار والهواء أو مكانهما هو «فوق»، وعادة ما يكون حيز الماء والتراب هو «تحت»، وبالطبع فإن هذه «الفوق» و«التحت» هي بالنسبة لمكاننا نحن على هذه الأرض أن «الفوق» و«التحت» هنا هو بالنسبة للشيء الثقيل أو الخفيف فالعنصران الخفيفان: «النار» و«الهواء» «فوق»، والعنصران الثقيلان «الماء» و«التراب» «تحت». إن كل عنصر يتجه بحركته إلى مكانه أو حيزه الطبيعي سواء كان هذا المكان فوق أم تحت حسب درجة خفته أو ثقله(1).

إن المكان إذن بوجه عام رغم أنه محل الأجسام وما فيه تنتقل إلا أنه ليس الجسم. وقد توقف أرسطو عند بيان هذه الصلة المعقدة بين المكان والجسم، فأكد على عدة نقاط أهمها:

1 - إن للمكان أبعادًا ثلاثة هي أبعاد الجسم الثلاثة؛ أي: الطول والعرض والعمق، وهذا يعد من جانب وجه شبه بين المكان والجسم.

2 - ليس المكان عنصرًا من العناصر الأربعة، ولا هو الأجسام التي تتركب منها.

3 - إنه ليس أحد العلل الأربعة للشيء، وهو كما هو معروف: المادة والصورة والفاعلة والغائية وهي العلل التي يتقوم بها الجسم.

4 - لو أن المكان كان جسمًا لوجب أن يكون له هو الآخر مكان يقوم فيه، ولهذا المكان مكان آخر؛ ومن ثمَّ يتسلسل الأمر إلى مالا نهاية. وهذا ما أشار إليه زينون في إبطاله للمكان.

5 - كما أنه لو لم يكن المكان غير الجسم لوجب أن ينقص مكان الجسم أو يزيد تبعًا للجسم الذي يحتويه وهذا خلف لأن لكل جسم مكانًا خاصًّا به، وفي كل مكان جسمًا ما(2).

---

(1) Aristotle: Op. Cit., (B. Iv. Ch.I P. 208-209), Eng. Trans, P.287-288.

وأيضًا: ماجد فخري، نفس المرجع، ص42.

(2) Aristotle: Op. Cit. (B.- Ch.4- P.211-213), Eng. Trans. P.290-292.

وانظر أيضًا: ماجد فخري: نفسه، ص42 – 43.

فالمكان إذن غير الجسم، ومن ثمَّ فالجسم يحل في مكان ما وينتقل بين الأمكنة ولولا ظاهرة الانتقال هذه؛ أي انتقال الجسم من مكان إلى آخر لما لاحظنا بوضوح وجود المكان واختلافه عن الجسم.

وفي ضوء ما سبق فقد عرف أرسطو المكان تعريفًا جامعًا بقوله: «إنه الحد المحيط الأقصى غير المتحرك لما يحتويه»[1]. ويتفرع عن هذا ضرورة التمييز بين حدود الأمكنة؛ حيث إن ثمة مكانًا خاصًا وثمة مكانًا عامًّا وثمة المكان الأعم وهكذا؛ فمكاني أنا الخاص الآن هو هذه الحجرة، وهذه الخجرة في مكان أعم هو هذا المنزل، وهذا المنزل مكانه الشارع الفلاني، وهذا الشارع مكانه هو هذا الحي، وهذا الحي هو أحد أحياء مدينة كذا.. وهكذا يتسلسل الأمر من مكاني أو مكان الشيء الخاص إلى أمكنة أعم حتى يمكن الحديث عن التساؤل عن مكان الكون ككل؟! والجدير بالانتباه هو أن المكان بالمعنى الأدق إنما هو المكان الخاص وليس المكان العام، فالخاص هو الذي يكشف عن العام ويجرنا للحديث عنه.

وعلى أي حال، فإن هذا التسلسل للأمكنة من الخاص إلى العام إلى الأكثر عمومية هو ما جعل أرسطو فيما يبدو يرفض وجود الخلاء ويبطله رغم أن حجة القائلين بالخلاء قوية؛ حيث إنه في نظرهم ضروري لوجود الحركة؛ فلو لم يكن هناك خلاء لما أمكن لجسم ما الانتقال إلى مكان آخر! إلا أن أرسطو أوضح على العكس من ذلك أن وجود خلاء ليس شرطًا ضروريًّا للحركة؛ إذ إن حركة الكيف تتم دون افتراض لـ «الخلاء»، بل تتم في «الملأ»، حركة النقلة التي تتم من خلال تعاقب الأجسام المختلفة على نفس المكان دون حاجة لافتراض ذلك الخلاء أو الفراغ الذي يسمح بهذا الانتقال.

إن أرسطو يرى أن افتراض «الخلاء» عمومًا لا يحل مشكلة الحركة كما يزعم مَن يفترضونه؛ إذ إنه لما كانت أجزاء الخلاء متساوية استحالت فيه الحركة وانتفى القول

(1) Aristotle: Op. Cit., (B. Iv- Ch.4- P.212a-20), Eng. Trnas, P.291.

بحيز طبيعي معين للعناصر؛ إذ لم يكن جزء معين من الخلاء أولى باحتواء هذا الجسم أو هذا العنصر[1].

إن أرسطو لا يتصور وجود خلاء؛ لأن هذا يعني وجود مكان بلا شيء يحل فيه، أو وجود حيز لا متحيز فيه وهذا ممتنع من وجهة نظره. وإذا ما تسلسلنا من المكان الخاص إلى العام كما أشرنا من قبل فإن هذا لا يعني أنه يمكن الحديث عن مكان للكون ككل؛ وذلك بسبب بسيط؛ فكل حيز هو من الكون؛ ومن ثمَّ يلزم أن الكون متناهٍ لأن غير المتناهي بالفعل مستحيل، وأنه لا يحيط به خلاء أو ملأ فكل ملأ من الكون والخلاء باطل أو مستحيل ولا وجود له[2].

3ـ الزمان:

يشير أرسطو في مطلع حديثه عن الزمان إلى غموض طبيعته، فهل هو أولًا ينتمي إلى الأشياء الموجودة أم هو أقرب إلى اللاوجود؟، وثانيًا: إذا كان ثمة وجود للزمان فما هو طبيعته؟!

إن من طبيعة أي موجود يتألف من أجزاء كالزمان أن توجد كل أجزائه أو بعضها معًا وهذا لا يصدق على الزمان فعلًا؛ لأنه لو وجدت كل أجزائه في الماضي معًا لم يكن بين الماضي والمستقبل تباين. ولو وجدت في الحاضر لكان الزمان عبارة عن آنات متجاورة في الحال وهو إبطال للزمان يشبه إبطال الإيليين له؛ حيث إن زينون الإيلي في حججه استند على مفهوم ذري للزمان يجعل منه آنات منفصلة متجاورة وهذا ما رفضه أرسطو؛ نظرًا لأن الزمان في تصوره هو آنات منها ما مضى ومنها ما هو آت ومنها هو آني. إن لحظات الزمان عند أرسطو ثلاث: ماضٍ وحاضر ومستقبل ووحدته هي «الآن» ما إن قيلت أصبحت ماضيًا وخرجت من الآن الحاضرة، ونحن في انتظار أن ستأتي بعد

---

(1) Aristotle: Op.Cit. (215b).

وأيضًا: ماجد فخري: نفسه، ص44.

وكذلك: Ross (S. D.): Aristotle, P.87-88.

(2) ماجد فخري: نفسه، ص45.

وراجع: Aristotle: Ibid (B.IV- Ch.6-9-P.213a – 216b), Eng. Trans, P. 292-297.

اللحظة الحاضرة. إن «الآن» الحاضرة ما هي إلا فاصل بين ماضٍ مضى ومستقبل لم يأت بعد! وكما انتقد أرسطو رؤية الإيليين، انتقد أيضًا رؤية أفلاطون الذي عرف الزمان في طيماوس بأنه «الصورة المتحركة للأزل»[1]؛ إذ لو أن الزمان كان عبارة عن حركة الكل لكان معنى ذلك أن جزءًا واحدًا على الأقل من حركة الكل (وهو دورات الفلك) ليس زمانًا وهذا خلف!

ورغم انتقاد أرسطو لرؤية أفلاطون حول الزمان، إلا أنه فيما يبدو قد انطلق منها حيث ربط بين الزمان والحركة، ووجد بينهما تلازمًا؛ فإذا كان من أهم خصائص الحركة أنها متواصلة، فكذلك الزمان. وإن كانت الحركة تنقسم إلى ما قبل وما بعد فإن الزمان كذلك نميز فيه بين ما قبل وما بعد، فنحن لا ندرك الزمان إلا بإدراك الماقبل والما بعد من الحركة، فحين ندرك حركة شيء ما فإننا ندرك في ذات الوقت أن ثمة زمنًا قد مر فيه ما قبل وما بعد. إن الزمان إذن - وهذا ما انتهى إليه أرسطو - هو عدد الحركة من حيث ما قبل وما بعد[2].

ومع ذلك فالزمان ليس هو الحركة أو بمعنى أكثر دقة ليس هو عين الحركة، بل هو كما قلنا عددها، والدليل على ذلك أننا نميز بين القليل والكثير عن طريق العدد، ولكننا نميز بين الحركة البطيئة والحركة السريعة عن طريق الزمان. وعلى أية حال فالوحدة الأساسية للزمان هي «الآن»؛ إذ هي بمثابة الوحدة من العدد؛ من حيث إنها تدل من جانب على الماقبل والما بعد، ومن جانب آخر فهي توجد ثم تزول وإن ظلت كوحدة باقية؛ إذ لما كان «الآن» من الزمان بمثابة المقياس الذي نقيس به الزمان لم يكن جزءًا منه، بل يمثل الحد الفاصل بين هذه الأجزاء. إنه يشبه النقطة الهندسية بالقياس إلى الخط. فالنقطة ليست جزءًا من الخط، وإن كان الخط عبارة عن مرور النقطة في الذهن من مكان إلى آخر[3].

---

(1) Plato: Timaeus, 37d.

وانظر كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، ص229.

(2) Aristotle: Physics (B. Iv – Ch.11 – P.219b (2)), Eng. Trans P.299.

(3) Ibid, (219a-B-220), P. 220-299.

وأيضًا: ماجد فخري: نفس المرجع، ص46 – 47.

لقد أراد أرسطو في تأويله السابق للزمان أن يتفادى تلك النظرة الذرية – الإيلية إلى الزمان والتي تجعله مجرد أنات متجاورة لا اتصال بينها قط! إن الزمان عنده لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ، بل هو قابل للقسمة إلى مالا نهاية مثله مثل المكان والخط. إن الزمان الموجود في الحال يوجد في كل وأي مكان في الوقت ذاته باعتباره وحدة بسيطة تلازم جميع الأشياء دون أن تتأثر بها. أما الزمان الماضي؛ أي الذي فات، والزمان الآتي؛ أي المستقبل، فهما مختلفان عن الآن؛ لأن الحركة التي يعدانها مختلفة كذلك[1].

إن الزمان يحتوي الأشياء التي توجد فيه بالضبط كما يحتويها المكان. ويلزم عن ذلك مسألة هامة هي أن الأشياء الأزلية ليست في الزمان؛ لأن الزمان لا يحتويها ولا يؤثر فيها وهي من ثمَّ أشياء ثابتة لا تتحرك فهي خارج الزمان الذي يعد حركة الأشياء المتحركة فقط. إن الإله والعقول المفارقة للأجرام السماوية ليست خاضعة إذن للزمان، فالزمان عدد لحركة الأشياء الحسية الخاضعة للكون وللفساد. ولما كانت الحركة أي حركة الأشياء أزلية فكذلك الزمان أزلي، ولكن ينبغي أن نعي ذلك الفرق الهام بين الحركة والزمان؛ إذ إن الحركة تجري دون أن يتدخل الإنسان فيها. أما الزمان فهو يحتاج لمن يعده!؛ أي أن الزمان ينعدم إذًا ما انعدمت النفس التي تعده[2].

وهذه إشارة بارعة من أرسطو إلى دور النفس الإنسانية في شعورها وعدها للزمان؛ فليس معنى أن الزمان عند أرسطو هو زمان طبيعي هو عبارة عن عد حركة الأفلاك والكواكب في دورانها، إلا أن هذه الحركة تحتاج لمن يعدها لكي تصير زمانًا وليس من يعدها إلا النفس الإنسانية التي تنتبه إلى هذه الحركة وتعدها. ومن ثمَّ يلزم وجود الإنسان ليوجد الزمان الذي هو مقدار الحركة.

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص47.
(2) نفسه، ص48.

4 ـ العلية (العلل الأربع):

لقد جاء اهتمام أرسطو بالعلة في كافة مؤلفاته خاصة المنطقية منها والطبيعية والميتافيزيقية؛ مما يدل دلالة واضحة أنها أحد المبادئ الهامة في كل العلوم وليس فقط في علم الطبيعة؛ فقد أثار أرسطو في التحليلات قضية أن العلم بالعلة هو إحدى صور الوصول إلى العلم بالكل. وفي الميتافيزيقا كما في الطبيعة تحدث عن تعريفه للعلة Cause Aitia – وأنواع العلل فقد قال في الأول: "إن العلة تعني: (1) مما يتكون الشيء، المادة المباطنة التي بواسطتها يظهر الشيء للوجود فالبرونز هو علة التمثال المادية. (2) الصورة أو الشكل The Form or Pattern هو الحد الذي يحدد الجوهر والفصول التي يتضمنها الشيء كما في النسب الهندسية للتمثال. (3) العلة الفاعلة كالوالد الذي هو العلة الفاعلة للطفل وبوجه عام فالصانع هو العلة الفاعلة للشيء. (4) العلة الغائية وهي التي يسعى الشيء لتحقيقها ليكون هو نفسه، كالصحة التي هي علة المشي الغائية فهي ما من أجله نمشي فنحن نقول لكي نكون أصحاء يجب أن نمشي[1]. وقد كرر نفس الكلام تقريبًا في الثاني[2]، وأكد على أنه لا يمكن أن نظن أننا علمنا أي شيء دون أن نحصل على معرفة علله وأسبابه جميعها.

إن كل ما في الطبيعة في نظر أرسطو يستند على علتين أساسيتين مرتبطين هما: المادة والصورة، فإن كانت المادة هنا هي العناصر الأربعة، فإن الصورة هنا هي الصورة التي تجعل من الشيء هو هو، وبها يتميز الكائن الطبيعي عن الصناعي، وبها أيضًا تتمايز الكائنات الطبيعية، وعمومًا فإن العلاقة بين المادة والصورة في كل ما هو طبيعي داخلية، بينما هي في كل ما هو صناعي خارجية[3].

---

(1) Aristotle: Metaphysics (B. V- Ch.2-P. 1013a), Eng. Trans. P.533.

(2) Aristotle: Physics (B.II- Ch.3- P.194b), Eng. Trans. P.271.

(3) Ibid: B. 2 – Ch.I.

وأيضًا: بريبه، تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية، ص293.

وإذا أدركنا عمومًا هاتين العلتين اللتين هما أقرب إلى مبادئ عامة لكل ما هو طبيعي[1]. فإن علينا بعد ذلك في رأي أرسطو أن نصل إلى إدراك العلتين الفاعلة والغائية، فمن شأن الأولى أن نتعرف على صانع الشيء أو علته المباشرة وسبب وجوده، ومن شأن الثانية أن نتعرف على الوظيفة التي وجد هذا الشيء من أجل أن يؤديها وبها تتضح الغاية من وجوده.

وبالطبع فإن البحث في الطبيعة أقرب ما يكون إلى محاولة إدراك العلتين الأخيرتين نظرًا لأن العلة المادية والعلة الصورية كما قلنا هما أقرب ما يكون إلى مبادئ عامة مفترضة مسبقًا في كل ما هو طبيعي؛ إذ لا تنفصل فيه الصورة عن المادة طالما أننا قد ميزنا هذا الشيء أو ذاك. ومن هنا فإن البحث عن العلة الفاعلة بالذات يجعل من مفهوم العلية أو السببية عند أرسطو أقرب ما يكون إلى العلم الحديث الذي يتساءل العلماء فيه عن الكيفية التي تحدث بها الشيء؛ ومن ثَمَّ يتساءلون عن علة حدوثه المباشرة.

وإذا كان ذلك مما هو متفق عليه تقريبًا بين العلماء من دارسي أرسطو، فإنهم يختلفون حول جدوى السؤال الأرسطي عن اللماذا؟؛ أي يختلفون حول أهمية البحث عن العلة الغائية حتى لقد قال بيكون ساخرًا: «إن السعي وراء العلل الغائية إنما هو سعي عقيم لا يولد شيئًا مثل العذراء التي تهب نفسها لله»[2]. فلقد اتجهت العلوم كما يقول بول موي إلى الاقتصار إلى البحث عن الأسباب وإغفال الغايات؛ حيث إن التفسير الغائي يفترض التفسير بالسبب. أما العكس فغير صحيح[3].

ومع كل ذلك فإن أرسطو مُصرٌّ على أهميتها الشديدة في كل كتاباته حتى الأولى منها، فمنذ كتاب «دعوة للفلسفة - بروتر يبتيقوس» وهو يرى أن النشأة السوية المطابقة للطبيعة لأجل تحقيق هدف معين[4]، وهو لا يفهم مطلقًا أن نفسر شيئًا، أو ندعي معرفة

(1) انظر: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، ص194.

(2) نقلًا عن: بول موي، المنطق فلسفة العلوم، الترجمة العربية، ص200.

(3) بول موي: نفس المرجع السابق، ص200 - 201.

(4) أرسطو: دعوة للفلسفة (ب 14)، الترجمة العربية لعبدالغفار مكاوي، ص36.

بأي ظاهرة طبيعية دون أن نعرف الغاية من وجودها والوظيفة التي تؤديها فيكتمل وجودها في الطبيعة.

ولعلنا نتساءل مع جورج سارتون مؤرخ العلم المعاصر: هل كان أرسطو مخطئًا حينما شغل بالإجابة عن سؤال الغائية، اللماذا؟! الحقيقة فيما يقول سارتون: إن نظريته الغائية أرقى بكثير من نظرية أفلاطون عن «المثل»، وإن تعليلاته الغائية مع قصورها نافعة جدًّا؛ فكل عالم يطبقها عن قصد أو عن غير قصد فغاية العضو تعيننا على فهم تركيبه ووظيفته[1].

ولعل مصدر قوة هذه النزعة الغائية في فلسفة الطبيعة عند أرسطو هو ذلك النظام الذي تكشف عنه مظاهر البيئة الطبيعية المحيطة بنا؛ ذلك لأن الضرورة السببية التي ترتبط بالسببية الفاعلة تبدو قوة عمياء لا يقدم لنا مسارها تفسيرًا لهذا النظام. أما الغائية فتبدو وكأنها قد اكتسبت قدرة على التنبؤ على حد تعبير برتراندرسل[2]. وعلى كل حال فإن هذه العلة الغائية بوجه عام لا تزال تلقى اهتمامًا من علماء الحياة وعلماء الكيمياء المحدثين[3]. فالغاية فيما يقول الفسيولوجي الألماني إيرنست فيلهلم فون بروكه سيدة لا يستطيع بيولوجي أن يعيش بدونها، ومع هذا فهو يستحي أن يظهر معها أمام الناس[4].

وعلى أي حال، فلقد برع أرسطو حقًّا في استخدام نظريته عن العلل الأربعة وتطبيقها في أبحاثه الطبيعية وفي علوم الحياة: الحيوان والنبات[5]. كما استخدم أيضًا وتحدث عن علتين أخريين هما: البخت[6] أو الحظ[7]، ونحو المصادفة أو من تلقاء

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم – الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص192 – 193.

(2) برتراند رسل: حكمة الغرب، الترجمة العربية، ص171.

(3) Henderson (I. J.): The Order Of Nature, Cambridge, Harvard University Press, 1917, P.240.

(4) نقلًا عن: Canon (W. B.): The Way Of An Investigator, New York, Norton 1954, P.108.

(5) انظر بعض هذه الأمثلة التطبيقية لاستخدام أرسطو للعلية في أبحاثة العلمية في كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، ص201 وما بعدها.

(6) يستخدم المترجم العربي القديم لفظ البخت. انظر الترجمة العربية القديمة (م2–ف4– ص195ب)، ص111.

(7) يفضل روس استخدام لفظ الحظ. انظر: Ross (W. D.): Ibid, P.77.

النفس[1] أو العفوية[2]، إنهما علتان هامتان في رأي أرسطو، وهو يميز بينهما على أساس أن الحظ يخص الحالة العامة الشاملة في الكون. أما المصادفة فهي تصدق على حالة الأنواع[3] وقد بيَّن أبو علي في شرحه على الترجمة العربية القديمة لكتاب الطبيعة أن هاتين العلتين ترتقيان إلى الأسباب العرضية؛ لأن الأشياء الدائمة لا تكون بالبخت؛ ولأن اثنين في اثنين لم تكن أربعة بالبخت ولا الأشياء التي تكون في أكثر الأمر. فالبخت والاتفاق يكونان في الأشياء التي في الندرة والأقل[4].

إن هاتين العلتين أو بالأحرى الفكرتين الحظ والمصادفة لا تشيران - على حد تعبير برييه - إلى غياب العلة كما كان يقول الطبيعيون، وإنما على العكس يشيران إلى العلل العاملة على إسعادنا أو إتعاسنا؛ فالرجل الذي يقصد الساحة العامة قد يشاء له الحظ أن يلتقي مدينًا غائبًا عن فكره فيستعيد على هذا النحو دينه، ويداخله من ثَمَّ الاعتقاد بأن الحظ علة حقيقية. والحقيقة أنه معلول حقيقي، ولكن بشرط النظر إليه على أنه نسبي مثله مثل الهيولي (المادة) التي ما هي بكذلك إلا بالنسبة للصورة. وعلى هذا فإن الحظ لا يمكن تعريفه إلا بالنسبة إلى الأفعال التي تؤدي برسم غاية معينة؛ فالحظ يكون إذا ما تمخض الفعل الذي تم برسم غاية معينة عن نتائج مماثلة لتلك التي كان سيتمخض عنها فيما لو كان فُعل أو تم برسم غاية مغايرة؛ فالدائن الذي خرج قاصدًا السوق فالتقى المدين يحصل منه على دينه وكأنه ما خرج إلا بهذا القصد[5]!

(1) انظر هذه الترجمة الأدق للفظة اليونانية في:
Diury's Modern English – Greek And Greek – English, Desk Dictionary, D. C. Divry, Inc. Publishers, New York 1979, P.446.

(2) يفضل برييه استخدام هذا اللفظ أو بعبارة أدق يفضلها المترجم العربي لكتابه: تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ص263.

(3) Ross, Op. Cit., P.77.

(4) انظر: شرح أبو علي بهامش كتاب الطبيعة، الترجمة العربية القديمة، ط2، ص112.

(5) لقد قدر يوسف كرم هذا المحيط 73.000 كيلو متر (انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص150).

ثانيًا: صورة العالم الطبيعي وعلم الفلك:

في ضوء المبادئ العامة السابقة لفلسفة الطبيعة عند أرسطو، قدم تصوره أو تفسيره للعالم الطبيعي أو للكون ككل في كتابيه الآخرين: «في السماء De Caelo» و«الكون والفساد»؛ فإن كان قد تحدث في كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعي عن الموجود الطبيعي والمبادئ المفسرة له إجمالًا، فقد تحدث عن الموجودات الطبيعية المتحركة فيما بين فلك القمر أعلاه وأدناه في كتاب «السماء»، وتحدث عن الموجود الطبيعي المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وتكوُّن آخر في كتاب «الكون والفساد».

ولا يظن أحد أن كتاب «السماء» يقتصر الحديث فيه عن السماء بالمعنى المتعارف عليه، بل هو حديث يدور حول العالم ككل بسمائه وأرضه. إنه حديث عن كل ما يتحرك حركة النقلة في المكان سواء كانت الحركة رأسية أو دائرية؛ فالكتاب يقع في أربع مقالات (أو كتب) يتحدث في الأولى والثانية عن صفات العالم، وهي أنه بوجه عام متناهٍ وواحد ومنظم وأزلي وأبدي وكروي الشكل، وكذلك عن السماء بمعناها المتعارف عليه باعتبارها مجموع الكواكب وصفاتها أيضًا. أما المقالتان أو الكتابان الثالث والرابع فموضوعهما الحديث عن حركة العناصر الأرضية؛ حيث يرى أرسطو إجمالًا أن العالم قسمان كبيران؛ فوق فلك القمر، وما تحت تلك القمر وهما يتفاوتان تفاوتًا كبيرًا في الصفات وفي درجة الكمال.

(أ) صفات العالم الطبيعي:

العالم الطبيعي عند أرسطو واحد وإن قسمناه حتى يمكن فهمه وتفسير موجوداته، وهو متناهٍ لأنه جسم والجسم يحده سطح بالضرورة. وهو منظم غاية النظام فلا شيء فيه يحدث عبثًا أو بالصدفة وكل ما فيه جميل إلى حد كبير، وبقدر ما تسمح المادة التشكل بحسب الصور التي ينبغي أن تتشكل وفقًا لها، وكل ما هو مادة وصورة جسم جميل له شكل محدد سلفًا يفرض على المادة الموجودة سلفًا هي الأخرى. ولذلك فالعالم قديم بمادته وبصورته وبما فيه من موجودات متحركة. وكل ما فيه إنما يتحرك ليحقق

غاية معينة أنواعًا مختلفة من الحركات. وعلى حين تبقى الماهيات النوعية ثابتة تفسد الجزئيات؛ حيث إن أفراد الأنواع تكون وتفسد.

إن هذا العالم الواحد الكامل الذي ليس وراءه شيء الملاء ملاءً تامًّا لا خلاء فيه، مركزه الأرض، وهذا ما اختلف معه فيه العلم الحديث، وإن كان العلم القديم قد صدقه بكلام بطلميوس وغيره من علماء الفلك.

ومن أهم صفات هذا العالم أنه كروي الشكل؛ لأن الكرة عند اليونانيين هي أكمل الأشياء، فلقد بحث أرسطو في شكل الأرض وفي مقدارها وخرج بنتائج هي على حد تعبير سارتون إلى الحقائق أدنى، فقد أكد كروية الأرض لكي يتحقق التماثل والتوازن. أما مقدار الأرض فقد برهن أرسطو على أنه صغير بالإضافة إلى غيرها، وانظر إلى النص الذي كتبه أرسطو مؤكدا هاتين الخاصيتين:

إذا ما سار الإنسان شمالًا أو جنوبًا فإن النجوم التي تظهر له هي غير النجوم التي كان قد رآها من قبل، فالواقع أن بعض النجوم التي ترى في مصر بالقرب من قبرص لا يمكن رؤيتها في الأقاليم الشمالية. والنجوم التي لا تغيب أبدًا في الشمال تطلع وتغرب في البقاع الجنوبية، كل هذا دليل على أن الأرض مستديرة، وعلى أنها كرة ليست كبيرة المقدار، ولولا أنها كذلك لما كان لهذا التغير الطفيف في المكان هذا الأثر العاجل. ومن ثمَّ لا ينبغي أن نجاوز الحد في رد رأي القائلين بأن هناك اتصالًا بين الجهات المحيطة بعمودي هرقل (جبل طارق) والجهات التي حول الهند، وبما يترتب على ذلك من أن المحيط واحد. ولهؤلاء دليل آخر وجود الفيلة في هذين الإقليمين مع بعد الشقة بينهما، فكأنهم يرون في اشتراك الإقليمين في هذه الخاصية دليلًا على اتصالهما. وتتضح كرية الأرض أيضًا مما قام به الرياضيون من محاولة حساب محيط الأرض، فقد وصلوا إلى أنه 400.000[1] Stades. وهذا يبين أن كتلة الأرض كرية الشكل، بل يبين أيضًا أنها صغيرة بالإضافة إلى النجوم[2].

---

(1) أميل برييه، نفس المرجع السابق، ص263 – 264.

(2) Aristotle: On The Heavens (B.II- Ch. 14- 298a) Eng. Trans, P.389.

نقلًا عن: الترجمة العربية لجورج سارتون، تاريخ العلم – د3، ص216.

وقد علق جورج سارتون على هذا النص أن أرسطو ربما يشير هنا إلى تقديرات يودكسوس وكالليبوس التي اعتبرها أرسطو أقدم تقدير لمقدار الأرض، والواقع - فيما يقول سارتون -: إن هذه التقديرات تشير إلى وفرة الأرصاد الشمسية والقمرية والكوكبية لدى أصحابها؛ ومن ثمَّ يشكك في أن يكون هو وهما أصحابها ويردها إلى مصر وبابل مستدلًا على ذلك بما كتبه سيمبليقوس في شرحه لكتاب السماء لأرسطو[1].

(ب) العالم السماوي (ما فوق فلك القمر):

إن العالم السماوي أو عالم ما فوق فلك القمر عند أرسطو به الأجرام السماوية والكواكب والنجوم، وأبرز ما يميز هذه الموجودات السماوية هو أن حركتها دائرية ودائمة لا تتوقف، وهذا دليل من وجهة نظره على أن أجسام هذه الموجودات ليست العناصر الأربعة، بل هي مركبة من عنصر مختلف هو الأثير الذي يطلق عليه العنصر الخامس Fifth Element، ذلك العنصر الذي لا تسري عليه عوامل الكون والفساد أو عوامل التغير سواء في الصفات أو في الحجم، كما أن حركة هذا العنصر ليست كحركة العناصر الأرضية في خطوط مستقيمة، بل هي حركة دائرية[2].

وليس معنى ذلك كما توهم بعض المؤلفين - على حد تعبير يوسف كرم - إن السماء تتحرك بالطبع، وإن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك. إن المقصود عند أرسطو أن تكون الحركة الدائرية وهي أكمل الحركات ممثلة في العالم بالطبع لا بالقسر، كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر الأربعة[3]. وبالطبع فإن الحركة التي تتم بالطبيعة أو (بالطبع) قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها من مجال القوة إلى مجال الفعل.

إن الكواكب عند أرسطو أجسام كروية منها سبعة يقال لها الكواكب السيارة، وهي من الأعلى إلى الأسفل زحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر. أما الكواكب الباقية فيقال إنها ثابتة وهي وراء هذه الكواكب السيارة السبعة ولكل كوكب

(1) انظر: جورج سارتون، نفس المرجع، ص216.

(2) Ross: Op. Cit. P.96.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص149.

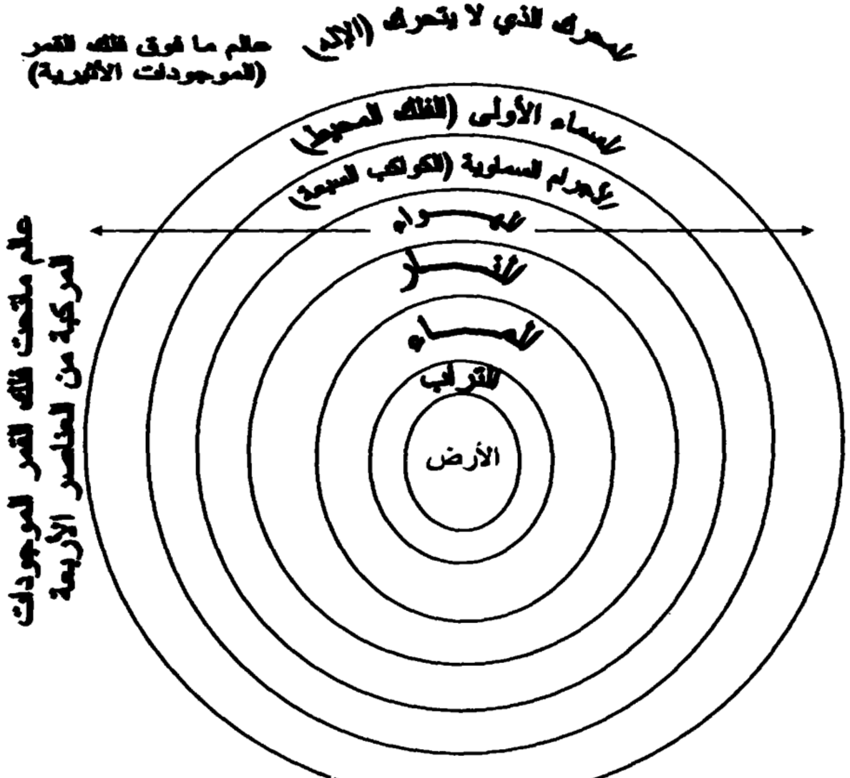
من الكواكب السيارة فلك يخصه والأفلاك هي الأخرى أجسام كروية الشكل مشفة مجوفة. ويضاف إليها ما يسمى بفلك الكواكب الثابتة؛ فالفلك المحيط وراءها جميعًا مركبة بعضها في جوف بعض والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها، إنما الذي يتحرك ويدور هو الفلك الحامل للكوكب. ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جدًّا فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة(1).

وإذا تساءلنا عن كيفية حركة هذه الأفلاك لأجابنا أرسطو وشراحه، بأن حركتها ترتد إلى حركة الفلك المحيط أو السماء الأولى التي هي المتحرك الأول عن المحرك الأول الذي لا يتحرك (وهو الإله عند أرسطو). إن هذه السماء الأولى دائمة الدوران حيث تدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض، ومن المغرب إلى المشرق تحتها في كل يوم وليلة دورة واحدة. ولما كانت الأفلاك بعضها في جوف بعض فهي متسامتة وذات مركز واحد قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة؛ بحيث إن كلًّا منهما يحرك ما تحته بحركته عن حركة ما فوقه وتتسلسل هذه الحركة إلى أن تنتهي إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك. وكل ذلك يعني أن الفلك المحيط أو السماء الأولى يدير بحركته سائر الأفلاك معه؛ فالنجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة في اليوم والليلة وليس لها حركة خاصة. كما أن هذا الفلك المحيط هو علة دوران الشمس حول الأرض عند أرسطو، ومن ثَمَّ فهو علة تعاقب الليل والنهار وعلة كل الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض، فهو علة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول، وعلة الكون والفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها عنها؛ حيث تختلف الحرارة والضوء على مدار فصول السنة؛ مما يترتب عليه تحول العناصر بعضها إلى بعض وتكوُّن الأحياء المختلفة فتنمو وتذبل بتفاعل الحار والبارد، وهما الكيفيات الفاعلة، وانفعال الرطب واليابس بوصفهما الكيفيات المنفعلة(2).

(1) نفسه، ص149.
(2) انظر: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.
وراجع: Aristotle: Physics (B.VII- Ch.7-9), Eng. Trans. Pp.340-353.
وكذلك: Aristotle: On Generation And Corruption (B.II- Ch. 10), Eng. Trans., P.437-439.

لقد حاول أرسطو في وصفه لهذا العالم السماوي أن يجعل منه عالمًا دقيقًا غاية في السمو والنظام والإتقان نتيجة قربه من المحرك الأول الذي لا يتحرك (أي الإله)، ذلك المحرك الأزلي الذي يمثل معشوقًا لكل ما في هذا العالم الطبيعي يتعشقه محبوه ويسعون بحركتهم شوقًا إليه. فهو بالنسبة لهم العلة الغائية لهذه الحركة الدائرية في العالم السماوي، كما أنه أيضًا وعلى نفس النحو العلة الغائية لكل ما في العالم الطبيعي فيما دون فلك القمر باعتباره أيضًا العلة الغائية لحركة العالم السماوي.

ذلك الشكل هو ما يمثل صورة العالم الطبيعي عند أرسطو وتوجد الأرض في مركزه



(جـ) عالم ما تحت فلك القمر:

إن هذا القسم من العالم أقل اتساعًا من العالم السماوي والمادة تختلف فيه عن مادة ذلك العالم الأول؛ فمادته العناصر الأربعة المادية: (الماء والهواء والنار والتراب). والحركة فيه تبعًا لذلك تختلف عن الحركة الدائرية في ذلك العالم؛ حيث إن الحركة للعناصر المادية تبعًا لدرجة ثقلها أو خفتها؛ فالعناصر الخفيفة تتجه حركتها الطبيعية إلى أعلى، والعناصر الثقيلة تتجه حركتها الطبيعية إلى أسفل. فالهواء والنار حركتها المستقيمة إلى الأعلى؛ بينما الماء والتراب حركتهما المستقيمة إلى الأسفل.

إن هذه العناصر تختلف عن الأثير مادة الأجرام السماوية ليس فقط في نوع الحركة؛ بل أيضًا في كونها عناصر متضادة في صفاتها بينما الأثير لا ضد له؛ فهذه العناصر متضادة من حيث الثقل؛ فمنها الثقيل ومنها الخفيف. ومن حيث الكيفيات (الصفات) فهي حارة أو باردة وهذه هي الكيفيات الفاعلة الإيجابية، أو رطبة أو يابسة وهذه هي الكيفيات المنفعلة السلبية. وهذا التضاد في الكيفيات وإمكانية تحولها إلى بعضها هو ما يتيح ويفسر التحول بين العناصر بعضها البعض.

وإذا كان حديث أرسطو عن هذا العالم الطبيعي بعناصره الأربعة وصفاتها وتحولاتها قد تركز في كتاب «الطبيعة». وفي الكتابين الثالث والرابع من كتاب «السماء» فإنه يستكمل هذا الحديث عن الحركة في هذا العالم الأرضي في كتابه عن «الكون والفساد»؛ فقد اقتصر في الكتاب الأخير على الحديث عن حركة الكون والفساد وهي إحدى الحركات الكائنة فقط في عالم ما دون فلك القمر المكوَّن من تلك العناصر الأربعة.

إن آراء السابقين على أرسطو في تفسير ظاهرة الكون والفساد تدور حول محورين؛ فالفريق القائل بأن الأصل مادة واحدة كان أميل إلى تفسير الكون والفساد بما يسري داخل هذه المادة من تفاعلات وتحولات نتيجة التخلخل والتكاثف مثلًا كما عند انكسيمانس. وهذه التفاعلات يتحول بمقتضاها العنصر ذاته إلى عناصر أخرى، وكذلك الأمر في الكائنات المكوَّنة من هذه العناصر!

أما الفريق الآخر الذي يقول أنصاره بأن العناصر الأربعة مجتمعة هي الأصل فيعتبر أن الكون والفساد نتيجة إما اجتماع هذه العناصر وأجزائها أو تفرق هذه العناصر وأجزائها فائتلاف العناصر يعني التكون، وتفرقها يعني الفساد كما عند أبنادوقليس مثلًا.

والحقيقة التي كشف عنها أرسطو أن كلا من هذين الرأيين لا يفسر ما يطرأ على الكائن من تحول جوهري في الشيء؛ بحيث يتحول من شيء إلى شيء آخر، أو من كون بشكل معين، إلى فساد لهذا الكون[1]!

إن كون الأشياء وفسادها عنده مرتبطان بالحركة الكائنة في العالم، ولما كانت الحركة دائمة ومتصلة فمعنى ذلك أن التحول وتغير الكيفيات هو أيضًا دائم ومستمر؛ ومن ثَمَّ فثمة ما يوجد متكوِّنا من العناصر الأربعة، وثمة ما يتحلل ويفسد، ومن هذا التحلل أي من هذا الفساد يحدث التحول نحو تركيب أو إيجاد أو تشكل «كون» جديد. إن الكون والفساد مسألة طبيعية ومستمرة وهي تعبر عن التحول الدوري بين الكائنات والعناصر والأشياء. وقد برع أرسطو حينما أكد في عبارة بليغة بأن رد كل هذا التغير والتوالد المستمر للإله فقال: «إن الإله قد أكمل الكل بأن جعل التوالد (أو التولد) متصلًا وأبديًّا»[2]. فلقد بدأ الكون ككل ليس من عدم مطلق وإنما من هيولي قديمة وحركة مصاحبة لها، وهو لا يتجه في رأيه كذلك إلى فساد مطلق، فهو كون دائم لا نقطة بداية مطلقة له وكذلك لا نقطة نهاية مطلقة له، وهو بين هذا وذاك في حالة وجود مستمر عبر حركة توالد ذاتية بين كون وفساد. والكون والفساد لا يعنيان كما قلنا الفساد والتحلل أو الوجود الكامل المطلق، بل هو بين هذا وذاك تتحول العناصر المادية وكذلك الأجسام بعضها إلى البعض عبر تحولات محسوبة ودقيقة وتبقى الصورة النوعية لأي كائن كما هي لا تتبدل، وإن صارت في حركتها نحو الكمال الذي هو غاية أي كائن في هذا العالم المحسوس.

---

(1) Aristotle: Op. Cit. (B.II – Ch.3-7), Eng. Trans, P. 430-436.

وانظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص151.

(2) Aristotle: Op. Cit. B.II – Ch.10- P.336b (32-35), Eng. Trans. P.438.

وقارن: الترجمة العربية القديمة للكون والفساد (ك2 – ف7 - 10)، ص209.

إن ثمة كائن واحد ينجو من هذه الحركة الدورية في الكون والفساد. إنه «الإله باعتباره المحرك الثابت الذي لا يتحرك؛ ومن ثَمَّ فلا مادة لديه قابلة للتحول؛ فهو «صورة» خالصة والصورة بما هي كذلك ثابتة غير قابلة للتحول أو التغير، وهي لا تتأثر بما يجري في العالم من تغير وتحول بل هو (أي العالم) الذي يسعى نحو الكمال بمحاولته الدائبة التحرك صوب هذا الكمال الذي لم ولن يتحقق إلا لكائن هو بمثابة «صورة خالصة». وهذا الكائن كما قلنا عند أرسطو واحد هو «الإله» الذي ستتضح صورته أكثر فأكثر حين الحديث عن ميتافيزيقا أرسطو.

الفصل السادس

علوم الحياة.. ونظرية النفس

تمهيد:

أعتقد أن ما كتبه أرسطو في علوم الحياة وحول ماهية النفس يعد الامتداد المنطقي والطبيعي لكتاباته في علمي الطبيعي والفلك؛ فبعد أن عرفنا صورة العالم الطبيعي ككل ومبادئ البحث في الطبيعة والكون العام، يجدر بنا أن نتعرف على أهم ما في عالم الطبيعة من كائنات أقصد الكائنات الحية ونتساءل عن سر حياتها والفرق بينها وبين الكائنات الطبيعية أو الأشياء الطبيعية غير الحية؟!

إن كل ما في الطبيعة من أشياء ينقسم في رأي أرسطو إلى ما هو طبيعي وما هو صناعي. أما الطبيعي فهو من فعل الطبيعة ولا دخل للإنسان وإبداعه فيه. أما الصناعي فهو ما صنعه الإنسان أو ما تدخل بإبداعه فيه.

وكل ما هو طبيعي ينقسم إلى موجودات طبيعية لا نفس لها، وموجودات طبيعية تتحرك بموجب ما فيها من نفس تمثل علة حركتها ومبدأ حياتها. وليس معنى ذلك أن الموجودات الطبيعية الأولى لا تتحرك؛ فهي في الواقع تتحرك حركة طبيعية تلقائية بفعل ما فيها من مبدأ يسميه أرسطو مبدأ الطبيعة؛ فكما أشرنا من قبل في الفصل السابق كل ما هو طبيعي يتحرك هذه الحركة التلقائية حتى العناصر المادية الأربعة هي الأخرى

تتحرك بموجب ما فيها من طبيعة إما إلى أعلى وإما إلى أسفل، وهي لا تغير هذه الحركة الطبيعية التلقائية إلا بعلة قسرية خارجية. ولا ينبغي أن نقلل من فعل «الطبيعة» في الوجود؛ فهي - في رأي أرسطو - «واسعة الحيلة، محدثة للنظام، وصانعة وفاعلة»، ولها قصد فهي تريد، وتنظر إلى الغاية التي تريد بلوغها وهي مبدأ باطن في الموجودات الطبيعية، وهي أصل نماء الكائن الطبيعي، وهي ما يساعده لبلوغه الغاية من وجوده[1].

وإذا كنا قد درسنا في الفصل السابق الموجودات الطبيعية والعالم الطبيعي ككل؛ فإن موضوعنا في هذا الفصل هو دراسة رؤية أرسطو للموجودات الطبيعية - الحية، وخاصة دراسة النفس التي تميز هذه الكائنات عن غيرها من أشياء الطبيعة الأخرى.

أولًا: الصورة العامة لإسهام أرسطو في علوم الحياة وعلم النفس:

لم يكن أرسطو كسابقيه سواء من الطبيعيين أو من المثاليين في رؤيته لطبيعة النفس والكائنات الحية؛ فهو لم ينظر إلى النفس تلك النظرة المادية الصرفة التي انتهجها الطبيعيون الذين قالوا بمادية النفس سواء ربطوا بينها وبين أحد العناصر، أو اعتبروها مركب ذري كالجسم وإن كان مركبًا ذريًّا أكثر لطفًا وحرارة! كما أنه لم ينظر إليها باعتبارها كما عند الفيثاغوريين وأفلاطون موضوعًا خاصًّا مفارقًا تمامًا للمادة يتنقل من جسم إلى آخر حسب المقدر لها والأفعال التي يرتكبها صاحبها! لقد كانت نظرة أرسطو إلى النفس نظرة علمية - تجريبية محضة، فهو برغم اعترافه بخصوصية النفس وطبيعتها المستقلة شيئًا ما عن البدن، إلا أنه عدها «صورة» البدن كما سنعرف تفصيلًا بعد قليل. ومن ثمَّ درس أرسطو موضوع النفس دراسة علمية طبيعية بوصفها أحد الموجودات الطبيعية؛ ومن ثمَّ استبعد كل التصورات الأسطورية - الخيالية التي سبق لأفلاطون ترويجها حول النفس؛ أصلها وطبيعتها ومصيرها. فالنفس عند أرسطو ليست من أصل مختلف

(1) انظر: عبدالرحمن بدوي، تصديره للترجمة العربية القديمة التي حققها لكتاب أرسطو طاليس: أجزاء الحيوان، ترجمة يوحنا بن البطريق، وكالة المطبوعات بالكويت، 1978م، ص6.
وراجع ماكتبه أرسطو نفسه في: أجزاء الحيوان (م2- ق7، ف9، ف13 - م3 ف 4 - ف 14)، و«ولاد الحيوان» (م1 - ف23، م2 - ف6، م3 - ف1، ف7، م4-ف1)، وأيضًا: في: كتاب الطبيعة (م2- ف8).

عن البدن ولم تأت إليه من عالم مفارق، كما أنها لا مصير مستقل لها بل هي مع البدن وجودًا وعدمًا، وكان من شأن هذه الرؤية الأرسطية أن تخضع النفس للدراسة - كما قلنا - بوصفها ظاهرة طبيعية؛ ومن ثمَّ لا يدهشنا أن وضع شراحه من اليونانيين كتاباته في النفس ضمن مجموعة المؤلفات الطبيعية، كما لا يدهشنا أنهم أطلقوا على أبحاثه النفسية المتفرقة اسم «الطبيعيات الصغرى»، فكل ذلك كان نتيجة إدراكهم لطبيعة دراسة أرسطو لموضوع النفس تلك الدراسة العلمية - الطبيعية على هذا النحو الذي يختلط فيه البحث الفلسفي بالبحث التجريبي للوصول إلى أدق تصور ممكن لفهم طبيعة الكائنات الحية وعمل النفس فيها.

ومن هذه الزاوية أيضًا لا يدهشنا هذا التوجه العلمي الهائل لأرسطو في دراساته المتعددة في علوم الحياة وخاصة في علوم الحيوان؛ فهذه الدراسات التي أدهشت الباحثين في علم الأحياء في عصرنا الحاضر لما وجدوا فيها - على حد تعبير سارتون - من سعة أفق وتشعب في بحث الكثير من التفضيلات التي اقتحمت مجالات البحث الكبرى في علوم الحياة في العصر الحاضر مثل: التشريح المقارن ووظائف الأعضاء وعلم الأجنة وطبائع الحيوان والتوزيع الجغرافي، ونجاحه في الوصول إلى نتائج في كل هذه النواحي لا تزال إلى هذا الوقت مقبولة عند جماعة من ذوي الاطلاع والتخصص في علوم الحياة[1].

أقول إن هذه الدراسات التي أدهشت الباحثين العلميين في العصر الحاضر كانت نتاجًا طبيعيًّا لهذا النهج العلمي الرصين الذي اتبعه أرسطو منذ تأسيسه لـ (اللوقيون)؛ حيث اتبع أسلوب البحث العلمي الجماعي وشكل مدرسته العلمية المتخصصة في هذه العلوم من كوكبة متميزة من تلاميذه، أولئك الذي أمدوه بكل المعلومات اللازمة للكتابة في هذه العلوم ودققوا ملاحظاتهم حول هذه الظواهر وصنفوها له؛ بحيث كان من السهل عليه أن يخطط للكتابة في كل مجال من مجالات علوم الحياة كما تبلورت صورتها أمامه حينذاك في آنٍ واحد.

(1) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص253.

لقد كتب أرسطو Historia Animalium (تاريخ الحيوان أو طباع الحيوان) محتويًا على كل الملاحظات التي جمعت بواسطة تلاميذه وبتوجيه منه حول علم الحيوان. كما كتب De Partibus Animalium (أجزاء الحيوان)، وهو كتاب يتحدث عن فسيولوجيا الحيوان وليس عن تشريحه أو أجزائه كما يبدو في العنوان، الذي يشكك سارتون في أن يكون أرسطو هو واضعه؛ حيث أشار أرسطو نفسه إلى موضوع هذا الكتاب في كتابه الآخر "توالد الحيوان De Generutionne Animalium بأنه "أسباب الأجزاء في الحيوان"، وهذه هي التسمية الأكثر دقة من التسمية التي ألفناها "أجزاء الحيوان"[1]؛ فالموضوع الحقيقي لأجزاء الحيوان هو البحث في وظائف الأعضاء وهو لا يعالج فقط الأجزاء؛ أي (الأطراف والأعضاء)، بل يعالج ما يعرف عندنا الآن بالأنسجة؛ حيث يبدأ بتقرير وجود ثلاثة أنواع من التركيب: الأول النوع الجسدي الخالص، والثاني الأجزاء المتجانسة (أو الأنسجة)، والثالث الأجزاء غير المتجانسة أو الأعضاء. والأنسجة فيه ستة هي: الدم والدهون، والنخاع، والمخ، واللحم، والعظم[2]. وقد استكمل أرسطو أبحاثه في فسيولوجيا الحيوان في كتاب آخر يشير إليه سارتون بعنوان: Deincessu Animalium أي حركة الحيوان أو مشي الحيوان؛ حيث يبين فيه كيف هيئت أجساد الحيوان لتحقيق الغايات المقصودة منها[3].

ولا يغيب عن بالنا أن هذه المؤلفات في علم الأحياء عامة وعلوم الحيوان خاصة قد تداخلت وارتبطت تمامًا بما كتبه أرسطو في علم النفس، فإن كانت المؤلفات السابقة تتحدث عن «مادة» الكائنات الحية أي أجسامها، فإن كتاب النفس De Anima يعالج صورة الجسم. أما ما سمي بالطبيعيات الصغرى أو الأبحاث الطبيعية الصغرى؛ «في الحس والمحسوس»، «في الذاكرة والتذكر»، في النوم واليقظة، في الأحلام، في طول الحياة وقصرها، في الشباب والشيخوخة، في التنفس، في الموت والحياة، فهي تقف بين هذا وذاك؛ حيث إنها تعالج

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 253 - 254، وهامش (31) ص 310.
(2) نفسه، ص 254.
(3) نفسه.

الوظائف المشتركة بين الجسم والنفس، بين المادة والصورة وغيرها من الوظائف غير المشتركة الخاصة بالكائنات الحية وخاصة في الإنسان والحيوان.

وبالطبع فإن هذه الكتابات ذات الصفة الموسوعية التي تحاول فتح كل آفاق البحث العلمي حول أي موضوع بهذه السعة وذلك الشمول الطامح إلى معرفة خصائص كل شيء والإلمام به بقدر ما، ساهمت في تمكين أرسطو من فهم أشمل وأدق وأرقى للعالم الطبيعي وخاصة ما يخص كائناته الحية، بقدر ما أوقعته في أخطاء سواء فيما يتعلق بتصوره للعالم الطبيعي ككل في كتاباته الطبيعية والفلكية والتي عدها البعض «سلسلة من الأخطاء فيها الكثير من السخف والحمق»[1]. أو بمعنى أدق أصبح الكثير منها خارج الصورة الحية لتاريخ العلم المعاصر بدءًا من اعتباره أن الأرض هي مركز هذا العالم الطبيعي، وانتهاءً بتصوره لعالمي ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر! أو فيما يتعلق بتصوراته وتفسيراته شديدة العمومية في بعض جوانب حديثة في علوم الحياة وخاصة فيما يتعلق بآرائه الخاطئة والمخالفة للحقائق العلمية الحديثة حول «المخ، والقلب»؛ إذ يكفي الإشارة إلى أنه مثلًا اعتبر «أن القلب مقر العقل، وأن وظيفة المخ لا تعدو تبريد القلب بما يفرزه من البلغم وأن يمنع زيادة درجة حرارته عن اللازم»[2]!!

والحقيقة أن هذه الأخطاء التي أشرنا إليها وغيرها لم تكن لتقلل بأي شكل من هذا الجهد الموسوعي الخارق لفهم العالم الطبيعي وكائناته بصورة أكثر علمية وباستخدام مناهج أكثر اتجاها نحو التجريبية بمعناها الحديث[3]. كل ما هنالك أن أرسطو قد استند في الأساس على الملاحظة الحسية البحتة ولم يكن لديه من الآلات ولا من الإمكانيات المادية ما يساعده على تخطي كل ما يأتيه عن طريق الحواس المجردة بما في ذلك من إمكانية الوقوع في الخطأ المعروف عن الحواس عمومًا، وبالطبع فلم يكن بمقدور العقل

(1) نفسه، ص 217.

(2) نفسه، ص 263.

(3) انظر تفاصيل هذه النزعة التجريبية في البحث العلمي عند أرسطو في كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، ص 147 وما بعدها.

هنا أن يصلح كل أخطاء الحواس خاصة فيما لا يمكن أن يقع تحت الخبرة المباشرة كالعالم السماوي بما فيه من نجوم وكواكب لم يتمكن الإنسان من الوصول إليها إلا في العصر الحاضر، كما لم يكن بمقدور أرسطو فهم التركيب الدقيق لأعضاء الحيوان والإنسان ومعرفة خبايا هذه الأعضاء وعلاقتها التشريحية الدقيقة ببعضها البعض، فهذا كان يتطلب خبرة تجريبية أكثر وخبرة تقنية أكثر تقدمًا لم يكن يملكها أرسطو أو ربما لم يطلع عليها لدى من أمكنهم إدراكها سواء في الشرق القديم خاصة في مصر التي كانت نهضتها العلمية في مختلف جوانب الطب والصيدلة والكيمياء وعلوم الحياة خافية على أرسطو ولم يهتم بالاطلاع عليها، كما أنه أيضًا لم يستفد إلى حد كبير من آراء القمايون الطبية، وكذلك من الكتابات الأبقراطية التي اشتملت على آراء عميقة في هذا المجال.

على أي حال فإن علينا الآن أن نتقدم في معرفة آراء أرسطو في طبيعة النفس وفي صورها في الكائنات الحية المختلفة. فربما كانت هذه الآراء هي الدالة بحق على عبقرية أرسطو في دراسته في علم الحياة وعلم النفس أكثر من غيرها وعلى جرأته على اقتحام موضوعات دقيقة لم يكن بمقدور السابقين عليه اقتحامها.

ثانيًا: تعريف النفس:

قبل أن يغوص أرسطو في عرض تعريفه للنفس، استعرض كعادته الآراء التي قيلت من قبل في ذات الموضوع وانتقدها، وفي ضوء هذه الانتقادات نكتشف شيئًا فشيئًا ملامح رؤيته الخاصة للنفس كما عرضها بدءًا من الكتاب الثاني من كتاب «النفس».

لقد أجمع السابقون - فيما يقول أرسطو - على صفتين أساسيتين فيما يختص بالنفس هما: الحركة والإحساس[1]. فالجميع اتفقوا على أن النفس هي علة الحركة رغم اختلافهم في توصيف هذه الكيفية تبعًا لمذاهبهم الفلسفية في تركيب النفس وفي مدى صلتها بالبدن. كما أنهم اتفقوا على أنها كذلك هي علة الإحساس لدى الحيوان والإنسان. وقد ناقش أرسطو آراء هؤلاء السابقين بالتفصيل؛ ورغم أنه اتفق معهم في أن النفس هي علة

(1) أرسطو: كتاب النفس (ك1- ف2- ص403 ظ-25-26)، الترجمة العربية لأحمد فؤاد والأهواني، ص 9.

الحركة، وهي كذلك علة الإحساس إلا أنه انتقدهم بشدة في كيفية تصورهم لكونها علة الحركة، وهل هي علة الحركة باعتبارها هي ذاتها متحركة؟ وما نوع حركتها هل هي بالذات أم بالعرض؟. وانتهى إلى أن التفسير الوحيد لذلك أنها «يمكن أن تتحرك بالعرض»[1]؛ إذ ليس «من الضروري أن يكون المحرك متحركًا. إن الشيء يتحرك بشيء آخر إذا كان المتحرك موجودًا في شيء يتحرك كالبحارة مثلًا الذين لا يتحركون كما تتحرك السفينة فهذه تتحرك بنفسها ويتحرك البحارة لأنهم موجودون على ظهر السفينة المتحركة»[2]. وعلى ذلك رأى أرسطو عمومًا «أن الموضوع الذي تحل فيه (النفس) يمكن أن يتحرك وأن يتحرك بالنفس»[3] دون أن تتحرك هي بذاتها أي نوع من أنواع الحركة المعروفة. فهي علة كل هذه الحركات لكنها هي ذاتها لا تتحرك؛ نظرًا لأنها لو كانت متحركة لكان معنى ذلك أن طبيعتها من طبيعة المتحرك؛ أي الجسم وهذا غير صحيح لأن النفس عمومًا عند أرسطو ليست مادية وليست جسمًا وإن كانت صورة الجسم.

وقد انتقد أرسطو كل مَن قال بأن النفس مركبة سواء من العناصر أو من الذرات؛ وخص بالذكر أنبا دوقليس الذي تصور أن النفس وموضوعها شيء واحد وأنها مركبة بالتالي من العناصر وأن إدراكها يتم من خلال أن الشبيه يدرك الشبيه؛ فبالأرض نرى الأرض وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي[4]. لقد توقف أرسطو كثيرًا أمام هذه النظرية لأنبادوقليس وانتقدها عدة انتقادات منها:

1 - أن العناصر ليست هي موضوع النفس الوحيدة؛ فالنفس تعرف أشياء أخرى كثيرة، أو قل إنها تعرف عددًا لا يحصى من الأشياء[5].

---

(1) نفسه (ص 31 – 408)، الترجمة العربية، ص 26.

(2) نفسه (ص 10 – 1 – 406)، الترجمة العربية، ص 17.

(3) نفسه (ص 32 – 33) – 408)، الترجمة العربية، ص 26.

(4) نفسه (ص 404 ظ (10 –15)، ص 12.

وأيضًا نفسه (ص 409 ظ (25))، ص 32.

(5) نفسه (ص 409 ظ (26 – 227)، الترجمة العربية، ص 32.

2 - وإذا ما سلمنا بأن النفس قادرة على معرفة وإدراك العناصر المكونة لجميع المركبات من العناصر، فبأي شيء يدرك المركب ذاته أو يعرف مثلًا ما الإله أو الإنسان أو اللحم أو العظم أو أي مركب آخر[1].

3 - وإذا ما سلمنا بأن الشبيه من العناصر في النفس ينفعل بالشبيه من العناصر في الأشياء؛ فلن يوجد شيء يعرف العظم أو الإنسان إلا إذا كانا أيضًا موجودين في النفس، ولسنا - فيما يقول أرسطو - في حاجة إلى بيان ما في ذلك من استحالة لأن أحدًا لا يجسر على القول بوجود الحجر أو الإنسان في النفس، والأمر كذلك في الخير والشر وسائر الأشياء[2].

4 - إن ربط تكوُّن النفس من العناصر بإدراك نظائرها في العالم الخارجي؛ يعني أن أكثر الموجودات جهلًا - فيما يقول أرسطو -: «سيكون هو الإله لأنه الوحيد الذي لا يعرف أحد العناصر»[3]، بوصفه ليس مركبًا ماديًا ولا يوجد به العناصر التي تدرك العناصر!!

وقد انتهى أرسطو إجمالًا إلى إنكار رأي القائلين بمادية النفس وبأنها متحركة بقوله: «يظهر جليًا أن المعرفة ليست من صفات النفس؛ من حيث إنها مركبة من العناصر، وليس من الصواب كذلك ولا من الحق أن نزعم بأن النفس متحركة»[4].

إن النفس إذن عند أرسطو هي علة الحركة رغم أنها ليست متحركة بذاتها، كما أنها علة المعرفة رغم أنها ليست مادية وليست مركبة من العناصر، فالنفس إذن واحدة وهي المبدأ الصوري الذي يحفظ وحدة الجسم؛ لأنها إذا ما فارقت تبدد الجسم وفسد[5]. وها هو أرسطو يقترب بذلك من تقديم تعريفه الخاص للنفس فهي «الصورة التي تمثل

(1) نفسه (409 ظ (30 - 33)، الترجمة العربية، ص32 .

(2) نفسه (410 و(5 - 11)، ص33.

(3) نفسه (410 ظ (5 - 6)، ص34.

(4) نفسه (411 و(23 -26))، ص 36 - 37.

(5) نفسه (411 ظ (8 - 9)، ص 37.

الكمال الأول Entellichia للجسم»[1]. وهي بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة[2].

فماذا يعني أرسطو تحديدًا بهذا التعريف للنفس بأنها «صورة أو كمال أول» للجسم الطبيعي ذي الحياة بالقوة؟!

لقد اختص أرسطو النفس بداية بأنها ما يحول «الحياة بالقوة» في الجسم «الطبيعي» إلى حياة بالفعل. وهذا هو ببساطة ما قصده بأن النفس هي صورة الجسم. فالنفس صورة الجسم الطبيعي؛ نظرًا لأنها هي ما يحول الحياة بالقوة فيه إلى حياة بالفعل.

لقد شرح أرسطو نفسه هذه الصيغة التي عرف بها النفس اصطلاحًا بعد آخر؛ فالصورة باعتبارها الكمال الأول أو الانتلخيا باليونانية يوضحها بقوله: «إن الكمال الأول يقال على معنيين: إما كالعلم وإما استعمال العلم.. فهو تارة كالعلم وتارة كاستعمال العلم.. ويظهر ها هنا أن النفس كمال أول كالعلم لأن النوم كاليقظة يقتضيان وجود النفس؛ من حيث إن اليقظة شيء شبيه باستعمال العلم والنوم شبيه بوجود العلم دون استعماله، ولما كان العلم في الفرد متقدم في النشوء على استعمال العلم، لهذا كانت النفس كمالًا أول»[3].

والمقصود هنا أننا ينبغي أن نميز بين وجود النفس في الجسم بداية، وبين استخدام الجسم لها أو عملها فيه!؛ فالنفس صورة الجسم الحي وكماله سواء كان في حال النوم أو في حال اليقظة. لقد توقف أرسطو في هذا التعريف عند «كمال أول»؛ نظرًا لأنه أراد أن نعي هذا التمييز جيدًا؛ ففرق كبير بين وجود النفس في الجسم دون أن تؤدي وظيفة معينة فيه، وبين أن توجد وتؤدي الوظائف الموكولة لها في هذا الجسم. إن النفس بما هي كذلك (أي بوصفها كمالًا أول) واحدة في كل الكائنات الحية، وإذا ما بدأت في ممارسة وظائفها بدت صورًا مختلفة لها، فمنها ما يقتصر وجوده على النبات، ومنها ما يوجد لدى

(1) نفسه (ك 2 – ف 1 – ص 412 و10)، ص 41.

(2) نفسه (ك 2 – ف 1 – ص 412 و(20))، ص 42.

(3) نفسه (ك 2 – ف 1 – ص 412 و(24 – 23)، (10))، ص 41 – 42.

الحيوانات، ومنها ما يقتصر وجوده على الإنسان كما سيتضح فيما بعد حين الحديث عن قوى النفس أو وظائفها في الكائنات الحية المختلفة.

أما عن ضرورة وجودها في «جسم طبيعي» فهذا أمر واضح؛ إذ يستحيل وجودها في جسم صناعي غير قابل للحياة بالطبيعة كما أشرنا في الفصل السابق. وقد أضاف أرسطو إلى ما سبق قوله بأن هذا الجسم الطبيعي لابد أن يكون مكتمل «الأعضاء» أو «الآلات» كما فضل المترجم العربي القديم[1]. فهذا الجسم الطبيعي لابد أن يتوافر فيه لكي تحل فيه النفس شرطان: أحدهما أن يكون آليًا؛ أي يكون به الأعضاء الضرورية اللازمة للحياة، وثانيهما أن تتوافر فيه الشروط الفسيولوجية للحياة، وهذا ما أشار إليه بقوله: «ذي حياة بالقوة»؛ إذ قد تكون الأعضاء ميتة وغير قابلة للحياة! وبهذا يكتمل التعريف الأرسطي للنفس كما لخصه الفلاسفة والشراح العرب كالآتي:

«إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة». فالنفس إذن صورة الجسم ومبدأ وحدته ومبدأ حركته، مع التأكيد على أنها كذلك كما قلنا في كل الأجسام الحية دون أن نتطرق إلى ما تقوم به من وظائف في هذه الكائنات؛ لأنه بهذه الوظائف التي تقوم بها النفس ستتمايز هذه الكائنات.

ثالثًا: قوى النفس في الكائنات الحية:

يدرك أرسطو في كتاباته العلمية أن ثمة درجات أو تدرج في الكائنات الطبيعية بوجه عام؛ ومن ثَمَّ فثمة مثل هذا التدرج كذلك في الكائنات الحية. فها هو يقول في تاريخ الحيوان: «تتدرج الطبيعة شيئًا فشيئًا مما لا حياة فيه إلى حياة الحيوان بطريقة تجعل من المستحيل تقرير الحد الفاصل بالضبط، ولا في أي جانب من جانبي هذا الخط يمكن أن توجد الصورة المتوسطة؛ فالنبات في سلم الترقي يأتي بعد الجماد، وتختلف النباتات تبعًا لنصيبها من الحيوية الظاهرة. وبالجملة فكل جنس من النبات مع خلوه من الحياة إذا قيس بالحيوان، فيه الحياة إذا قيس إلى وحدات جسدية أخرى. وفي الحقيقة.. يوجد في

(1) انظر هامش (4)، ص 42 من الترجمة العربية السابق الإشارة إليها.

النبات ترق مستمر نحو الحيوان وفي البحر مخلوقات معينة يجد الإنسان نفسه حيالها في حيرة لا يدري أهي من الحيوان أم من النبات؛ فمثلًا بعض هذه المخلوقات مثبت في مكانه، وفي كثير من الحالات يفنى إذا هو انتزع من مكانه فالبنا Pinna ثابتة جذورها في بقعة معينة، والسولين (نوع من ذوات الأصداف) لا يعيش إذا نزع من مكمنه. وبالإجمال فجنس ذوات الأصداف أقرب شبهًا بالنبات إذا قورن بالحيوانات القادرة على الحركة..

أما من حيث الحس فمن الحيوان ما لا يبدو فيه أي أثر له، ومنه ما فيه أثر له غير مبين، ثم إن مادة هذه الكائنات المتوسطة بين الجنسين تشبه اللحم.. وهكذا في كل سلم الترقي في الحيوان يوجد تدرج في مقدار الحيوية والقدرة على الحركة.. وما قيل في الحس يصدق شيء من قبيله على أساليب الحياة. فالنباتات التي تنجم من البذور يبدو أن الوظيفة الوحيدة لها هي تكاثر نوعها لا غير. ومثلها في ذلك مثل بعض الحيوانات فوظيفة التكاثر إذن مشتركة فيها جميعًا فإذا أضفنا الحس، فإن حياتها تختلف بالنسبة للعلاقات الجنسية تبعًا لتباين درجة اللذة الناتجة عنها، وكذلك بالنسبة لطرق الولادة وأساليب تنشئتها لصغارها...»[1].

إن هذا النص قد يبدو فيه في رأي البعض إيمان أرسطو أو على الأقل إدراكه لنظرية التطور الداروينية، ولكن الحقيقة أن سلم الترقي الطبيعي هذا – عند أرسطو – لا يستلزم فيما يقول سارتون الانطواء على معنى التطور؛ فهذا السلم يمكن تصوره مستقرًّا على حالة واحدة؛ بحيث لا يتعارض مع كون كل جنس من الأجناس قائمًا بذاته[2]. إن أرسطو ممن يؤمنون بالتمايز بين الأنواع والأجناس في كائنات العالم الطبيعي. وإذا كان ثمة اعتقاد جازم لديه بأن هذا التمايز لا ينفي أن تدرجًا من الأدنى إلى الأعلى أو من الأعلى إلى الأدنى يقوم أو يظهر فيما تقوم به هذه الكائنات من وظائف.

ويتضح ذلك تمامًا من حديثه أيضًا عن قوى النفس في الكائنات الحية؛ فالنفس في ذاتها واحدة، وإن بدت قواها ووظائفها مختلفة في الكائنات المختلفة التي تتدرج أيضًا

(1) نقلًا عن: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 256 – 257.

(2) نفس المرجع السابق، ص 258.

من الأدنى التي تمارس فيه النفس وظائف ثلاث (التغذي والنمو والتوالد) وهو النبات، إلى الحيوان الذي تمارس فيه النفس بالإضافة إلى تلك الوظائف الثلاث وظيفة رابعة هي الإحساس، إلى الأعلى وهو الإنسان الذي تمارس فيه النفس، بالإضافة إلى تلك الوظائف الأربع هناك وظيفة خامسة هي التفكير والتأمل. وقد عبر أرسطو عن ذلك أيضًا بعبارة صريحة وواضحة في كتاب «النفس» يقول فيها: «توجد جميع قوى النفس (أي وظائفها) في بعض الكائنات... وليس في بعض الكائنات إلا بعض القوى، وبعضها الثالث ليس فيه إلا قوة واحدة فقط. والقوى هي القوة الغاذية والنزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة؛ وليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط؛ وفي بعض الكائنات هذه القوة وكذلك قوة الحس؛ وإذا كانت عندها قوة الحس فعندها كذلك القوة النزوعية لأن النزوع يشمل الشوق والغضب والإرادة ولكن الحيوانات عندها جميعًا إحدى الحواس على الأقل نعني اللمس.. أما أن لديها تخيل فأمر يشك فيه وسوف نفحص ذلك فيما بعد. وعند بعض الحيوانات أيضًا قوة الحركة وعند بعضها الآخر قوة التفكير والعقل كالإنسان مثلًا وأي كائن حي آخر إن وجد يكون من طبيعة مشابهة له أو أرقى منه»[1].

إن الكائنات ذات النفس إذن هي من جنس واحد هو بوجه عام الكائنات الحية، وإن تمايزت أنواعها بما تقوم به النفس من وظائف تتدرج من الأدنى إلى الأرقى من النبات إلى الحيوانات إلى أرقاها وهو الإنسان. لقد كان حديث أرسطو هنا في كتاب عن قوى النفس لا عن أنواع منفصلة انفصالًا مطلقًا، وعادة ما يكون الحديث عن القوة الأدنى تمهيدًا للحديث عن القوة الأعلى، وهكذا يفهم الأعلى بالأدنى والأدنى بالأعلى، فالنفس هي ما يميز الجنس الحي عمومًا، وإن تمايزت هذه الكائنات بما تمارسه من وظائف في حياتها.

1- القوة الغاذية (النفس في النبات):

إن النفس تبدأ ممارسة وظائفها في الكائنات الحية جميعًا من وظيفة التغذي، فالنفس الغاذية هي «أول قوى النفس وأعمها وبها توجد الحياة لجميع الكائنات، ولها وظيفتان:

---

(1) أرسطو: كتاب النفس (ك 2 – ف 414 – 3) و(30 – 35) – 414 ظ (20–1)، ص 49 - 51.

التوليد والتغذي؛ لأن أقرب الوظائف من الطبيعة لكل كائن حي كامل ليس بناقص هو أن يخلق كائنًا آخر شبيهًا به؛ الحيوان حيوانًا آخر، والنبات نباتًا آخر؛ بحيث يشارك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته؛ لأن هذا هو موضوع النزوع لجميع الكائنات وغاية نشاطها الطبيعي»[1].

إذن أولى وظائف النفس في الكائن الحي بدءًا من النبات هو التغذي، فالشيء لا يزيد ولا ينقص بالطبع إلا إذا تغذى ولا شيء يتغذى إلا إذا كان حيًا ومبدأ الحياة كما قلنا هو النفس، ولكن ماذا يعني أرسطو بالتغذي؟!

إن ثمة نظريات سابقة على أرسطو فسرت عملية التغذي على أنها مجرد زيادة كمية مادية تطرأ على الكائن، وقد ركز على عرض ونقد نظريتين منهم، إحداهما عند أنبادوقليس وديمقريطس تذهب إلى أن الشبيه يتغذى كما يتولد عن الشبيه، والأخرى عند إنكساجوراس وتذهب إلى أن الضد يتغذى بالضد ما دام لا ينفعل الشبيه بالشبيه، والأمر عند أرسطو لا هذا ولا ذاك. إذًا ماذا نعني بالغذاء؟! هل هو ما يضاف إلى المتغذي آخر الأمر أم أول الأمر؟! فهناك فرق بينهما؟ فإذا كان كلاهما غذاء إلا أن أحدهما لم يهضم وهضم الآخر؛ فالغذاء يمكن أن يقال على المعنيين لأنه من حيث إن الغذاء لم يهضم فالضد يتغذى بالضد، ولكن من حيث إن الغذاء قد هضم فالشبيه يتغذى بالشبيه[2].

وهذه إشارة واضحة من أرسطو إلى أن النفس تقوم بتحويل الضد إلى شبيه؛ فالنبات يتغذى على التربة المزروع فيها وهي ضده فعلًا، لكن النفس تحول هذه المادة الضد فعلًا إلى مادة شبيهة بمادة النبات نفسه. إن هذه إشارة إلى ما يسمى الآن بعملية التمثيل الغذائي فأنت تتغذى على برتقالة وهي شيء مختلف عن مادة جسمك، لكن ثمة ما يحول هذه المادة المختلفة إلى دم شبيه بما يجري داخل الجسم ويغذيه وبه ينمو ويكبر.

---

(1) نفسه (ف 5 – 415) و(24 - 30)، الترجمة العربية، ص 53 - 54.

(2) نفسه (ف 4– ص 416) و(30 - 35)، الترجمة العربية ص 57.

إن التغذي إذن يعقبه زيادة حجم الكائن وهي عملية النمو، وهذا النمو ليس عملية زيادة آلية ميكانيكية بحتة، بل هو نمو في اتجاهات محددة وإلى حد معين[1]. كما أن التغذي والنمو يتحقق بهما وعنهما عملية التوالد التي أشار إليها أرسطو في نصه السابق بوصفها عملية ضرورية لكمال الكائن الحي؛ بحيث يتوالد عنه غيره من نفس النوع فيشارك بذلك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته. إن كل ما في الكائن الحي إذن بدءًا من النبات يسير نحو تحقيق غاية طبيعية، وهذه الغاية الطبيعية هي قدرته على الحفاظ على نوعه رغم فناء جزئياته وفساد أفراده.

2 – القوة الحساسة (النفس في الحيوان):

إن القوة الحساسة هي ما يميز الحيوان عن النبات، وليس معنى ذلك أن الحيوان لا يتغذى ولا ينمو ولا يتوالد بل على العكس، فكما سبق أن أوضحنا فهو يتغذى وينمو ويتوالد ويحس بالإضافة إلى كل ذلك. والإحساس ينشأ لدى الحيوان عما يعرض من حركة وانفعال، ويفسره السابقون كتفسيرهم للتغذي على أنه مجرد عملية مادية وباعتباره ضربًا من الاستحالة، فهو إما انفعال الشبيه بالشبيه أو انفعال الضد بالضد، وقد رفض أرسطو النظريتين معًا، فالإحساس عنده مثله مثل التغذي انفعال، لكنه ليس انفعالًا ماديًّا إنما هو انفعال بصورة المحسوس؛ فثمة إحساس وثمة محسوس. والإحساس يتم بقوة الحس أو بعضو الحس، وكما أن هناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل، كذلك في المحسوس منه ماهو بالقوة ومنه ما هو بالفعل[2]. فالحس يظل بالقوة كالوقود الذي لا يشتعل بنفسه إلا أن يأتي ما يشعله وهو هنا المحسوسات، وكذلك يظل المحسوس محسوسًا بالقوة حتى يأتي العضو الحاس لينفعل به فيتم الإحساس بفعل تحول الضد إلى شبيه، وذلك عبر عملية تغير كيفي يسري على العضو الحاس؛ فالعين لا تنفعل بمادة المحسوس بل بصورته، بلونه. وهذا الانفعال الذي هو عملية الإحساس يتم بشروط

(1) Ross: Op. Cit., P.135.

(2) أرسطو: نفس المصدر (ك 2 – ف 5 – ص 417 و)، ص 59 - 60.

حددها أرسطو، أشرنا إليها في الفصل الخاص بنظرية المعرفة، وأبرز هذه الشروط هو شرط وجود ذلك الوسط المشف (أي الضوء)، وشرط مراعاة حد الإحساس، وكذلك الدرجة المناسبة لتوافر هذا الوسط.

وما ينطبق على البصر والمرئي، ينطبق على السمع والصوت؛ حيث يكون الوسط هو الهواء، ولابد من مراعاة شروط الإحساس الذي هو هنا السمع فلا سمع بدون صوت، ولا صوت إلا برنين من القارع على المقروع، وثمة شروط للرنين والسمع؛ إذ إن الجسم يكون رنانًا إذا كان قادرًا على تحريك كتلة من الهواء تظل واحدة ومتصلة حتى تبلغ عضو السمع[1]. ويناقش أرسطو هنا قضايا أكثر اتساعًا من مجرد المعرفة أو الإحساس الذي يتلقاه عضو السمع؛ حيث يناقش علاقة التنفس بالسمع، وكيف يمكننا سماع صوت التنفس وصوت الهواء المتنفس الذي يمر بالقصبة الهوائية، وكيف أننا لا نستطيع الكلام في حالة الشهيق أو الزفير، ويوضح علة ذلك[2].

أما بخصوص الشم والرائحة فهو يرى أن الإحساس الشمي ليس دقيقًا عندنا، بل هو أضعف منه في كثير من الحيوان، ذلك أن الإنسان يحس بالروائح بضعف ولا يدرك أي رائحة ليست مصحوبة بالألم وباللذة[3]. ويقارن بين الشم والذوق ويؤكد على «أن الشم يشبه الذوق، وأنه كذلك تشبه أنواع الطعوم المشمومات، ومع ذلك يوضح أن حاسة الذوق فينا أكثر دقة؛ لأن الذوق لمس ما واللمس في الإنسان هو أكثر الحواس دقة. أما الحواس الأخرى فإنها أضعف في الإنسان من كثير من الحيوانات»[4].

وينتهي في هذه المقارنة بين الحواس لدى الإنسان والحيوان بملاحظة لا ندري مدى دقتها ومدى أهميتها تلك التي يقول فيها: إن الإنسان من جهة دقة اللمس أعلى بكثير من سائر الحيوانات؛ وهذا هو السبب في أنه أعقل أنواع الحيوان؛ والدليل على ذلك أننا إذا

(1) نفسه (ب 2- ف 8 – ص 20و) (3 - 5)، ص 71.
(2) نفسه، ص 72 - 74.
(3) نفسه (ك 2 – ف 9 – ص 421) و (7 - 12)، الترجمة العربية، ص 75.
(4) نفسه (ص 421 و (17 – 21))، ص 75 - 76.

نظرنا إلى النوع الإنساني، رأينا أن الفضل يرجع إلى هذا العضو من الحس لا إلى شيء غيره، في أن بعض الناس أفضل موهبة من بعضهم الآخر لأن ذوي اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوي اللحم الرقيق[1].

فهل صحيح أن دقة اللمس في الإنسان هو ما جعله أعقل أنواع الحيوان؟! وهل حاسة اللمس وتفاوتها عند ذوي اللحم الغليظ عن ذوي اللحم الرقيق هي السبب في أن ذوي اللحم الرقيق أكثر ذكاء؟! وهل صحيح أن ذوي اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوي اللحم الرقيق؟! إن هذه وغيرها تساؤلات لا نستطيع الإجابة عنها إلا بموجب أبحاث علمية متخصصة، فكيف تسنى لأرسطو الوصول إلى هذه النتائج من خلال مجرد ملاحظات ربما كانت عابرة حول بعض الأشخاص ممن عرفهم!!

على أي حال فأرسطو يرى أيضًا بالنسبة لهذه الحاسة نفس ما رآه في الحواس السابقة؛ من حيث وجود الوسط، فالشم أيضًا يحصل بالمتوسط، وهو إما الهواء أو الماء لأن الحيوانات المائية سواء ذوات الدم أو مالا دم لها يظهر أنها تدرك الرائحة كالحيوانات التي تعيش في الهواء؛ ذلك أن بعضها يتجه من بعيد نحو طعامها عندما تنجذب إليه بالرائحة وإدراك الرائحة يحصل في جميع الحيوانات بشكل واحد ما عدا الإنسان فإنه لا يستطيع أن يشم إلا إذا تنفس الهواء[2].

أما حاسة الذوق فأداتها اللسان وموضوعها الطعوم، وفي رأس أرسطو إن المطعوم نوع من الملموس، وهذا دليل في رأيه على أن الإحساس هنا لا يتم في وجود متوسط كالهواء أو الماء مثل المرئيات والمسموعات. إن إحساس الذوق يتم بامتزاج المطعوم بالرطب[3]. وربما كانت رطوبة اللسان هذه هي ذلك الوسط الذي تجاهله أرسطو هنا وإن كان قد أشار إلى ذلك عرضًا بقوله: «فمن الضروري أن يترطب (اللسان) دون أن

---

(1) نفسه (ص 421 و (21 - 26))، ص 76.

(2) نفسه (ص 421 ظ (9 - 14))، ص 76 - 77.

(3) نفسه (ف 10 - ص 422 و (8 - 10)، (14))، ص 78.

يفسد جوهره مع أنه لا يكون رطبًا بالفعل فاللسان لا يدرك الطعم إذا كان شديد اليبوسة أو شديد الرطوبة»[1]. فهذه إشارة منه إلى أن رطوبة اللسان هي هذا الوسط الذي يتم فيه الإدراك الذوقي، كما أن درجة هذه الرطوبة لابد أن تكون متوسطة فلا إفراط فيها ولا تفريط؛ لأن كليهما معناه انعدام الإحساس بالطعم من جانب اللسان!

أما آخر الحواس حاسة اللمس التي اعتبرها أرسطو من قبل أدق الحواس عند الإنسان، فقد أصابته حيرة في توصيفها؛ إذ تساءل أهناك حواس كثيرة للمس أم حاسة واحدة؟ وما هو عضو اللمس؟ هل هو اللحم أو ما يشبهه؟! أم اللحم فقط مجرد متوسط، وأن عضو الحس الحقيقي عضو باطن آخر؟![2].

وبعد محاولات عديدة للتأمل والفهم انتهى إلى أن الإدراك في الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط بل في نفس الوقت مع المتوسط، كما يضرب الإنسان على درعه؛ فليس الدرع عند ضربه هو الذي يضرب الإنسان بل وقعت الضربتان في وقت معًا[3]. ويبدو هنا أنه أميل إلى اعتبار أن السطح الخارجي للجلد هو الذي يقوم بدور الوسط؛ حيث إنه يعتبر أن الإحساس بالملموس لا يتم إلا داخل الجسم؛ فهو يقول لا يحدث الإحساس بمماسة عضو اللمس بالمحسوس، كما إذا وضع مثلًا جسم أبيض على سطح العين مما يدل بوضوح على أن ما يدرك الملموس هو من داخل؛ لأنه بهذه السبيل فقط نحس بهذه الحاسة.. ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس، وندرك ما يوضع على اللحم فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس[4].

إن هذه الحواس الخمس كما قلنا في الحديث عن نظرية المعرفة تنفعل بالمحسوس لكنها لا تدركه؛ والحس المشترك هو الذي يتلقى كل هذه الانطباعات الحسية من الحواس ويميزها ويميز بين درجات كل واحدة من المحسوسات، وفضلًا عن ذلك فهو

(1) نفسه (ف 10– ص 422 ظ (2 - 6))، ص 80.
(2) انظر: نفس المصدر (ب 2 – ف 11)، ص 81.
(3) نفسه (ف 11 – ص 423 ظ (15 - 19))، ص 84 - 85.
(4) نفسه (ص 423 ظ (21 – 25))، ص 85.

ما به يتم إدراك الموضوعات المشتركة بين الإحساسات. وكذلك فيه يتم كما أكد أرسطو إدراك الإدراك الحسي ذاته أو الإحساس بالإحساس على حد تعبير شارحة ابن رشد.

ويستند فعلًا التذكر والتخيل على هذه الإحساسات؛ فالأولى تستند عليها من حيث أنها استدعاء لإحساسات ماضية، والثانية تستند عليها من حيث أنها أصبحت صورًا متخيلة أقرب إلى الكذب منها إلى الصواب[1].

3 - القوة العاقلة (النفس في الإنسان):

إن أهم ما استهدفه أرسطو من دراسة النفس في الكائنات الحية عامة، وفي الإنسان على وجه الخصوص هو دراسة التفكير الإنساني بوصفه أعلى وأهم وظيفة يمكن أن يقوم بها الإنسان في هذا الوجود ولم يكن ذلك فقط في كتابنا هذا «كتاب النفس» بل اشتركت كل مؤلفاته في تأكيد ذلك منذ مؤلفاته المبكرة، خذ مثلًا قوله في «دعوة للفلسفة»: «إن آخر ما ينشأ من ملكات النفس هو ملكة العقل، وإذا سلمنا بهذا يتبين أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا كبشر، وإن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا»[2]. ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب: «إن كل شيء يوجد من أجل العقل، وأن فاعلية العقل هي التفكير.. والعقل هو أرفع الأمور قيمة في مجال النفس، ومن أجله وحده يكون كل شيء»[3]. والإنسان إذا حرم العقل وحده تحول إلى حيوان. أما إذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيهًا بالإله[4]. ولقد كان هَم أرسطو الأول منذ بداية كتاب النفس هو نقد ما رآه القدماء خاصة انكساجورسي وديمقريطس في قولهم بأن العقل نوع من الحس، أو أنه قوة جسمية بحجة أنه يدرك الأجسام ونفى ذلك مؤكدا

---

(1) راجع كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص 59 - 62.
وكذلك الفصل الخامس بنظرية المعرفة من هذا الكتاب.

(2) أرسطو: دعوة للفلسفة (17 ب)، الترجمة العربية ص 37.

(3) نفسه: (ب 23)، ص 39.

(4) نفسه (ب 28)، ص 41.

أن التعقل والحس ليسا واحدًا، وإلا لكانت جميع الحيوانات التي تمتلك الإحساس تعقل طالما أنها تحس[1].

وبناءً عليه فقد ركز أرسطو في دراسته للعقل تفصيلًا في الكتاب الثامن من النفس صراحة على بيان مفارقة العقل بما هو كذلك للجسم؛ إذ يجب أن يكون العقل بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء غير ممتزج[2]؛ ومن ثمَّ أوضح الفروق العديدة بين الحس والعقل بحسب ما أوضحنا في الحديث عن نظرية المعرفة لديه.

والحقيقة التي يجب أن نعيها أن أرسطو يصر على أن التفكير رغم حاجته لاستخدام الصور الحسية والمتخيلة، إلا أنه ليس هو مجرد انفعال أو ناقل لهذه الصور؛ فالتفكير يعني في الأساس فهم معاني هذه الصور الحسية أو المتخيلة والوصول من خلالها إلى معرفة دقيقة بالبناء الحقيقي للعالم[3]. إن التفكير أو التعقل بأوسع معانيه عند أرسطو يتضمن جميع الأفعال المعرفية المستقلة عن التأثير الفعلي للمحسوس؛ أي صور الذاكرة والظنون وأحكام العلم على السواء؛ إذ يقر أرسطو بأن طرفي سلم المعرفة يتصدرهما حدس لا يمكن أن يجانب الحقيقة على حد تعبير برييه؛ ففي الطرف الأسفل الحدس بالمحسوس الخاص عن طريق الإحساس. وفي أعلاه الحدس العقلي بالماهيات المفردة. وبين الطرفين يمتد كل الباقي أي كل ما هو قابل لأن يكون صادقًا أو كاذبًا، صحيحًا أو خاطئًا؛ أي كل قضية تنسب محمولًا إلى موضوع ماضيًا أو حاضرًا أو مستقبلا[4].

وبالطبع فليس معنى ذلك أن أرسطو ينكر أهمية الإحساس والخبرات الحسية بالنسبة للعقل؛ فأرسطو في ثنايا تفسيره لكيفية الإدراك العقلي استعان بذلك التمييز الشهير لديه بين وجود العقل بالقوة ووجوده بالفعل فقال: إننا نميز من جهة العقل الذي يشبه

---

(1) انظر: أرسطو: النفس (ك 1– ف 2 – ص 404 وظ)، الترجمة العربية ص 9 - 11.

وكذلك: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 163.

(2) أرسطو: النفس (ك 3 – ف 4 – 429) و(18 - 19)، ص 108.

(3) Taylor (A. E.): Aristotle, Dover Publications, Inc., New York, U. S. A., 1955, P.84.

(4) برييه: تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية، ص 30.

الهيولي لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعًا كأنه حال شبيه بالضوء؛ لأنه بوجه ما الضوء أيضًا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل[1].

وواضح من هذا التمييز أنه يرى أن القدرة على التفكير في الأفراد تسبق التفكير الفعلي لديهم؛ فعقل الفرد يشبه الصفحة البيضاء التي لم يكتب عليها شيء من البداية، وعلى هذه الصفحة تحفظ الأفكار المعينة أولا بالفكر نفسه. وهذا يعني أنه بالفكر وليس فقط بالإدراك الحسي تتكون الأفكار[2].

فالأفكار ما هي في بدايتها الزمانية إلا انطباعات حسية انطبعت على صفحة العقل (العقل بالقوة – من حيث هيرميولاني)، وحينما تنجح القوة الفاعلة من العقل في تجريدها يتلقفها ذات العقل الهيولاني فيتحول من عقل مدرك بالقوة، إلى عقل مدرك بالفعل.

وعلى ذلك فإن التمييز بين عقل بالقوة، وعقل بالفعل إنما هو إشارة ذات دلالات عديدة: أولًا: إلى كيفية تمام عملية الإدراك العقلي، وثانيًا: إلى التمييز بين درجات للمعرفة العقلية؛ فثمة معرفة عقلية استقرائية تستند على ما يأتينا من الخبرات الحسية وتحليلها والانتقال منها إلى تقرير الكل، وثمة معرفة عقلية حدسية لا تستند على تلك الخبرات الحسية؛ حيث إن موضوعها لا يتيسر وقوعه في هذه الخبرة وهو لا يمكن أن يقع في إطارها مثل موضوعات ما وراء هذا العالم الطبيعي المحسوس وعلى رأسها بالطبع «الإله»، وثالثًا: إلى بيان أن العقل بما هو كذلك إنما هو مفارق غير خاضع لقوانين المادة؛ ومن ثَمَّ يمكنه من خلال مفارقته للمادة وإدراك المفارق؛ أي الإله أن يكتسب صفات الخلود والأزلية بحسب ما أوضحنا تفصيلًا في حديثنا السابق عن المعرفة العقلية ودرجاتها.

لقد اختلف شراح أرسطو فيما بينهم حول هل العقل واحد بذاته أم عقلان؟ وهل العقل بالفعل هو العقل الفعال كما قال الإسكندر الأفروديسي أقرب الشراح اليونان

(1) أرسطو: النفس (ك 3 – ف 5 – ص 430 (10 - 17))، الترجمة العربية، ص 112.

(2) Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Eng. Trans, P.187.

وكذلك: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص 75.

إليه؟! أم أن الأقرب إلى النص الأرسطي وإلى مقصود في دراسة العقل بوصفه ظاهرة طبيعية نفسية إنسانية كما قال ثامسطيوس من الشراح اليونان، وابن رشد من الشراح العرب المسلمين[1]؟

إن تلك الانقسامات بين الشراح جاءت نتيجة لذلك النص الغامض الذي يتحدث فيه أرسطو عن مفارقة العقل بالفعل للجسم ووصفه إياه بالخلود والأزلية[2]! وفي اعتقادنا أنه لا حل لهذا الإشكال الذي خلفه ذلك النص وأنفق فيه الشراح الوقت الكثير وكتبوا فيه مئات الصفحات، لا حل إلا بفهم النص في سياقه الطبيعي في كتاب النفس من ناحية، ومن خلال رؤية أرسطو في نظرية المعرفة وخلال الإدراك الإنساني لطبيعة الكائنات المفارقة وخاصة إذا كان ذلك متعلقًا بإدراك الإله ذاته. فالعقل البشري بما هو كذلك بوجه عام لا عضو له جسدي عند أرسطو؛ ومن ثمَّ فهو وحده القادر بفاعليته الإدراكية المستقلة عن أي تأثير محسوس أو مادي إلى الوصول بتأملاته إلى إدراك ما ليس بمحسوس، وما لا يمكن أن يخضع للمادة أو يتصل بها؛ لأنه ببساطة هو الصورة الخالصة النقية من أي مادة؛ ولأنه كذلك الخالد الأزلي. إنه القادر على إدراك الإله.

---

(1) Taylor (A. F.): Op. Cit., P.86-87.

وأيضا: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص 80 وما بعدها.

(2) راجع النص: في أرسطو: النفس (ك 3 – ف 5 – ص 30) و(22 - 25))، ص 112 – 113.

الفصل السابع

الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى

تمهيد:

تعد الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى باصطلاح أرسطو، هي العلم الأهم والأفضل والأكثر شرفًا والأعلى مكانة وسموا؛ وذلك لأنها حسب تعبيره أيضًا العلم الإلهي؛ العلم الذي ينفرد بالبحث في الوجود الإلهي وهي العلم الذي يليق بالإله.

ويكتسب الإنسان في رأي أرسطو قيمته في الوجود بقدر ما يجعل جل اهتمامه هو البحث في هذا العلم وتأمل ما وراء هذا العالم الطبيعي. ورغم إدراك أرسطو أن البحث في الطبيعة والفلك وعلوم الحياة إنما هو الأكثر فائدة وقيمة بالنسبة لحياة الإنسان العملية في هذا الوجود، فإنه يرى أن كمال الوجود الإنساني لن يكون، ولن يتم إلا إذا استكمل الإنسان مشوار البحث عن الحقيقة المجردة في حدها الأقصى متجاوزًا حدود العالم الطبيعي؛ ليتساءل عما وراء هذا العالم مدركًا حقيقة الوجود القصوى ألا وهو الإله.

إن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا إذن هي غاية غايات الأبحاث الطبيعية، وهي القمة التي لابد للفيلسوف أن يرتقيها لكي يفهم ليس الموجودات الطبيعية في ذاتها، وإنما لكي يفهم حقيقة هذه الموجودات ومرتبتها في الوجود بالقياس إلى الموجود الأعظم والأكمل، الإله!

أولًا: كتب أرسطو الميتافيزيقية:

الشائع أن أرسطو كتب في الفلسفة الأولى كتابًا واحدًا هو الميتافيزيقا Metaphysics ولكن الحقيقة هي أن هذا الكتاب بهذا الشكل إنما وضعه في صورته التي هو عليه شارحه وناشره مؤلفاته ومصنفها أندروبيقوس الرودسي؛ حيث إنه وجد لأرسطو عدة كتب أو مقالات متفرقة كان أرسطو يطلق على كل واحد منها أحد الحروف اليونانية، وكان عادة ما يشير بداخلها إلى اصطلاح الفلسفة الأولى باعتبار أن موضوعاتها إنما هي بحث في حقيقة الوجود بما هو كذلك، وذلك يعد منطقيًّا أسبق من البحث في الموجودات طبيعية كانت أو معنوية. ولم يجد أندروبيقوس بُدًّا وهو يصنف مؤلفات أرسطو من جمع هذه الكتب أو المقالات المرقومة بهذه الحروف اليونانية وأن يجعلها في الترتيب العام لمؤلفات معلمه الأول بعد مجموعة المؤلفات الطبيعية. ومن ثَمَّ جاء عنوانها: Meta - Physics أي الكتب الما بعد الطبيعية. وحدث فيما بعد – أو لعل اندروبيقوس كان مدركًا ذلك – أن انطبق الاسم (الميتافيزيقا) على المسمى (الفلسفة الأولى) وشاع الاسم الأول الذي أصبح اسمًا لأكثر مؤلفات أرسطو تأثيرًا في عالم الفلسفة منذ ذلك التاريخ وحتى الآن. إذ سيطر أرسطو بهذا الكتاب على البحث الفلسفي غربًا وشرقًا منذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى مطلع العصر الحديث. إذ بهذا الكتاب تحدد معنى الفلسفة تحديدًا أرسطيًّا – غربيًّا دقيقًا، وظل هو المعنى السائد لها حتى اليوم رغم كل محاولات الفلاسفة بعد ذلك توسيع نطاقه أو الإفلات من قماشته الضيقة. وتحدد بالتالي موضوعات البحث الفلسفي مستقلة عن موضوعات البحث في العلوم الأخرى وصار الموضوع الفلسفي هو ما يدور حول البحث في ماهية الوجود وعلله على النحو الذي وضعه أرسطو وناقش من خلاله، بل وأرخ كذلك للفلسفة والفلاسفة السابقين عليه. ولم يعد مقبولًا من أحد بعد ذلك أن يخرج على هذا التحديد الدقيق لمعنى الفلسفة وموضوعاتها!

وبالطبع فلا أحد يستطيع أن يلوم أرسطو ولا شارحه على ما حدث من تأثير ضخم لهذا الكتاب الذي دارت حوله فلسفات العصور الوسطى كلها تقريبًا إسلامية كانت

أو مسيحية، ولا أحد يستطيع أن يلومه كذلك على أن تاريخ الفلسفة اللاحق كله وحتى الآن صار يقيس الفلسفة: معنًى وموضوعًا ومنهجًا بحسب قربها أو بعدها من هذه الرؤية الأرسطية؛ فلا ذنب لأرسطو الذي اجتهد ووضع حدودا لما أسماه بالفلسفة الأولى مميزًا لها عن جوانب البحث في العلوم الأخرى، ظللنا نحن حتى الآن نسير في ركابها منكرين أي نمط آخر من أنماط التفلسف، مقيدين حرية البحث العقلي بهذا التصور الأرسطي الذي ضيقناه رغم رحابته، وقيدنا أنفسنا به رغم أن صاحبه لم يطلب منا ذلك ولم يفرضه علينا.

لقد كتب أرسطو فيما تواتر إلينا في النشرات المختلفة للميتافيزيقا أربعة عشر كتابًا أو مقالة في الموضوعات الفلسفية المختلفة، اختلف المؤرخون والشراح كثيرًا حول مدى نسبة بعضها إلى أرسطو رغم أنها جاءت جميعًا ذات روح أرسطية واضحة، وإن حدث بين بعضها بعض التشابه أو التكرار مما سيظهر من عرضنا لموضوعات هذه الكتب فيما يلي:

1 - الكتاب الأول (مقالة الألفا الكبرى أو الألف الكبرى بالعربية) مكوَّن من عشرة فصول تحدث فيها عن أهمية المعرفة عمومًا، والمعرفة الفلسفية خاصة مركزًا على خصائص الحكمة الفلسفية، ثم عرض لتطور أبحاث الفلاسفة حول طبيعة العالم وجوهره، مشيرًا إلى أنهم ركزوا على البحث عن علل الوجود التي تراوحت بين العلة المادية والعلة الغائية. وقد اهتم أرسطو بنقد هؤلاء الفلاسفة وخاصة الماديين منهم، وانتقد كذلك أبحاث المثاليين كالفيثاغوريين والإيليين وأفلاطون رغم إشادته بهم، وقد كان أمرًا طبيعيًا أن يهتم بالذات بنقد نظرية المثل الأفلاطونية حتى يمكنه بعد ذلك تجاوزها وتقديم رؤيته الخاصة في الجمع بين الصورة (المثال) والمادة.

2 - الكتاب الثاني (مقالة الألفا الصغرى أو الألف الصغرى بالعربية): اهتم فيه أرسطو عبر ثلاثة فصول بالحديث عن الاعتبارات العامة التي تحدد مجال البحث الفلسفي الذي هو في الأساس هنا بحث عن العلل المختلفة للوجود وبيان كيف تتسلسل إلى ما لا نهاية!؛ مما يجبرنا على ضرورة أن نتوقف في هذا البحث عند علة أولى للوجود.

3 - الكتاب الثالث (مقالة البيتا Beta باليونانية أو الباء بالعربية): وهذا الكتاب يقدم فيه أرسطو عبر ستة فصول صورة بانورامية للمشكلات الرئيسية للبحث الفلسفي، وذلك عبر طرح عشرات التساؤلات التي يثير كل منها إحدى هذه القضايا أو المشكلات الفلسفية سواء تلك المشكلات التي كان قد أشار إليها وبحث فيها في الكتابين السابقين أو في الكتب اللاحقة، وتعد هذه المقالة أو هذا الكتاب بما يطرحه من عرض لمسائل هذا العلم دليلًا في نظر البعض على وحدة الكتاب ككل[1].

4 - الكتاب الرابع (مقالة الجاما Gamma - الجيم بالعربية): ويطرح فيه أرسطو من خلال ثمانية فصول متتالية قضية القضايا في البحث الفلسفي الأرسطي؛ قضية الوجود بما هو كذلك - الوجود في ذاته، ويتساءل عن المبادئ الأساسية لهذا الوجود، والتي هي في نظره مبادئ للوجود وللفكر الصحيح في آنٍ معًا، وهي مبدأ واحدية الوجود أو الشيء في ذاته (وهو ما سمي بقانون الهوية)، ومبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع وهما ما يظهران معًا جوهرية الشيء وواحديته. وقد دافع أرسطو عن هذه المبادئ - التي عرفت لاحقًا في «علم المنطق» حسب ما استقر عليه الشراح والمناطقة بعد أرسطو بقوانين الفكر - ضد مَن لا يؤمنون بها أو مَن يشككون فيها في فلسفاتهم، وخاصة: هيراقليطس واقراطيلوس وبروتاجوراس.

5 - الكتاب الخامس (مقالة الدلتا Delta - الدال بالعربية): وهو كتاب متفرد بين كتب أرسطو الفلسفية؛ حيث اشتمل لأول مرة في البحث الفلسفي العالمي على قاموس فلسفي Lexicon Philosophical، وهو بلا شك قاموس خاص بفلسفة أرسطو نفسه يشرح فيه معنى ثلاثين مصطلحًا استخدمهم في فلسفته، وكثيرًا ما أشار إلى ذلك في مؤلفاته الأخرى. وأهم هذه المصطلحات: الابتداء - العلة - الطبيعة - العنصر - الضروري - الواحد والكثير - الجوهر - الهوية - القبلي والبعدي - القوة - الكم - الكيف - المضاف - الناقص والتام - الوضع - الهيئة (الشكل) - الفعل والانفعال - الجزء والكل - الممكن والمستحيل - الجنس والنوع - الملكية والعدم - الكاذب - العرض.

---

(1) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 168.

6 - الكتاب السادس (مقالة الهاء He بالعربية، ابيسلون Epsilon باليونانية)، وقد اشتمل على أربعة فصول تحدث فيها عن الإلهيات بوصفه أحد العلوم النظرية كالرياضيات والطبيعيات، وعن أصناف الوجود موضحًا أنه لا يوجد علم يبحث الوجود العرضي، وفي ماهية العرض Origin Of Accident، وفي بيان أن القضايا ذات الحكم تنصب على إضافة أي محمول إلى موضوع ما.

7 - الكتاب السابع (مقال الزيتا Zeta أو الزاي بالعربية): وهو أكبر الكتب الميتافيزيقية؛ حيث اشتمل على سبعة عشر فصلًا تحدث خلالها عن طبيعة الوجود الماهوي أو الجوهري وأقسامه وعلله، وعن المادة أو الصورة باعتبارهما جزئي الجوهر المحسوس، وعن الكل وعلاقته بالجزئي، وكيف يمكن إبطال نظرية المثل من خلال ذلك.

8 - الكتاب الثامن (مقالة الإيتا Eta - الحاء Hha بالعربية): ويتحدث فيه عبر ستة فصول عن قسمة المحسوس إلى مادة وصورة وعن معنى ذلك من الجهة الميتافيزيقية؛ أي من جانب إضافتهما إلى الوجود وليس بالإضافة إلى ظاهرة التغير كما في العلم الطبيعي. وعن كيفية الوصول إلى إدراك معنى وحدة الكائن من خلال تمييز جنسه وإدراك ماهيته.

9 - الكتاب التاسع (مقالة الثيتا Theta - التاء Tta بالعربية): ويستكمل أرسطو في هذا الكتاب الحديث عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل عبر عشرة فصول كاملة.

10 - الكتاب العاشر (مقالة الياء Ya): وهو كتاب تضمن عشرة فصول تحدث في معظمها عن أنواع الوحدة وجوهر الوحدة، وعن الواحد والكثير، وعن الوحدة والاختلاف.

11 - الكتاب الحادي عشر: وهو كتاب جدير بالتأمل من بين هذه الكتب المؤلفة لهذا الكتاب الضخم (الميتافيزيقا)؛ نظرا لأنه انقسم إلى قسمين؛ الأول مجرد تلخيص متعمد للمقالات أو الكتب السابقة، وخاصة الكتاب الثالث والرابع والسادس. وقد استغرق هذا التلخيص ثمانية فصول. أما القسم الثاني فقد كرر فيه الحديث عما سبق تناوله في كتاب الطبيعة عن مفاهيم اللامتناهي والحظ والقوة والفعل والحركة

والتغير وأنواعهما. وقد شغل هذا القسم العضوي من الفصل التاسع حتى الثاني عشر. ولما كانت الصلة فيما يبدو ضعيفة، فقد رجح البعض أن تكون هذه المقالة أو ذلك الكتاب مجرد تلخيصات أعدها أحد تلاميذ أرسطو[1].

12 - الكتاب الثاني عشر (وهو المعروف في الترجمات العربية بمقالة اللام Lam): وهذا الكتاب - الذي ربما كان أكثر كتب أرسطو الفلسفية تأثيرًا في الفلسفات الدينية للمسيحيين والمسلمين وهو الذي ذاع صيته في التراث العربي الإسلامي - قد تركز بحث أرسطو فيه حول ضرورة وجود محرك أول لا يتحرك يكون هو العلة النهائية للحركة في العالم الطبيعي بما فيه من موجودات خاصة الموجودات السماوية ذات العقول المحركة (الأفلاك والأجرام السماوية). ولقد اشتمل هذا الكتاب على نظرية أرسطو في الوجود الإلهي وصلته بالعالم الطبيعي من خلال كونه علة غائية للحركة الأزلية في هذا العالم.

13 - الكتاب الثالث عشر: ويناقش فيه أرسطو عبر عشرة فصول طبيعة الموجودات الرياضية وصلتها بالمثل، كما يعرض فيها لوجهات نظر الأفلاطونيين والفيثاغوريين حول بعض المفاهيم الرياضية والأعداد المثالية، وينتقد وجهة نظر القائلين بتوليد الأعداد من مفهومي الوحدة والكثرة. كما يناقش قضية الأعداد المثالية. ولا شك أن الطبيعة الغالبة على هذا الكتاب هو مناقشة موضوعات رياضية ذات صلة مباشرة بالفلسفة الأفلاطونية وتأثرها بالفيثاغورية في المزج أو الربط بين الرياضيات، وخاصة نظرية الأعداد ومفاهيم الوحدة والكثرة وبين "المثل". ولعل ذلك هو ما حدا بابن رشد أن يتوقف عن شرح هذا الكتاب والذي يليه؛ نظرًا لغموض موضوعهما على الأفهام وبُعده عن حقيقة الفلسفة الأرسطية ذاتها.

14 - الكتاب الرابع عشر: ويستكمل فيه أرسطو عرض ومناقشة نفس القضايا التي عرض لها في الكتاب السابق عبر ستة فصول جديدة، وإن كان قد أوضح فيها الصعوبات

(1) نفسه، ص 169.

التي تواجهها النظريات المختلفة للأعداد وخاصة النظرية الفيثاغورية. كما بحث العلاقة بين المبادئ الأولى والخير.

ثانيًا: طبيعة الميتافيزيقا واختلافها عن العلوم الأخرى:

الميتافيزيقا كما عرفنا فيما سبق هي أحد العلوم النظرية، ومع ذلك فهي أهمها وأولها لسمو موضوعها وشرف البحث في هذا الموضوع، فما هو هذا الموضوع إذن؟!

إنه بداية دراسة الوجود بما هو كذلك أي دراسة الوجود في ذاته؛ فأرسطو يميز بين الوجود والموجودات، فالوجود سابق على الموجودات وهي به تعرف، فثمة أصناف عديدة للموجودات، وكلها تشترك في الوجود. وإذا كانت العلوم الجزئية المختلفة تقتطع أصناف الموجودات وتدرسها، وكل علم يدرس ما يلائمه من هذه الموجودات أو ما اختص به؛ فعلم النبات يدرس النباتات، وعلم الفلك يدرس الموجودات السماوية، وعلم الحيوان يدرس الحيوانات أعضاءها وحركتها وتاريخها ...إلخ. فإن الفلسفة الأولى تدرس الوجود ذاته وتحاول دراسة المبادئ الأولى لهذا الوجود التي تصدق على سائر الموجودات[1] مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع. إنه العلم الذي يدرس كذلك العلل الأولى للوجود وخاصة المادة والصورة ويحدد صلتهما بالحركة، ويكشف عن ضرورة التمييز بين الموجودات وبين الصورة الخالصة المفارقة لهذا العالم الطبيعي؛ أي الإله الذي هو الموضوع الأسمى للميتافيزيقا؛ ومن ثمَّ سميت كذلك بالعلم الإلهي.

وعلى ذلك فقد اعتبر البعض أن الميتافيزيقا عند أرسطو لها معنيان بوجه عام هما؛ معنى خاص يقصر موضوع هذا العلم على دراسة الجواهر المفارقة للعالم الطبيعي وهو ما يدعي بالإلهيات، ومعنى عام يبحث هذا العلم بموجبه في خصائص الموجود بما هو موجود، وهو ما ينبغي تسميته بعلم دراسة الوجود البحت أو الانطولوجيا [2].

---

(1) Aristotle: Metaphysics (B. II- Ch.I – P.1003b) Eng. Trans. P.522.

(2) ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 77.

وهذان المعنيان للفلسفة الأولى أو للميتافيزيقا يشتركان في التأثير على أن ثمة فرقًا بين الفلسفة والعلوم؛ فالفلسفة تبحث في حقيقة الوجود بما هو كذلك، وفي طبيعة الموجود في محاولة للكشف عن المبادئ والعلل القصوى للوجود وللموجودات؛ ومن ثَمَّ فهي لا تصادر على بحث العلوم الجزئية في الموجودات الجزئية، وإنما هي تبحث عن ما الذي يجعل الموجود بشكل عام موجودًا. إنها إذن - على حد تعبير تايلور - تفسر لنا مبادئ العلوم المختلفة، فكلٌّ من المهندس أو الرياضي أو عالم الطبيعة يتعامل مع موضوعات علمه الجزئية دون أن ينشغل بالمبادئ الكلية للوجود. ومع ذلك فهو يسلم مبدئيًا بتلك المبادئ العامة للوجود كمبدأ عدم التناقض دون أن يعني بالدفاع عنها ضد منتقديها؛ لأن ذلك ليس من مهمته وإنما هو من مهمة المنطقي أو الفيلسوف عالم المنطق والفلسفة[1].

إن الميتافيزيقا هي العلم الذي يبحث إذن عن المبادئ الأولى للوجود التي تصدق على كل ما هو موجود كما أشرنا فيما سبق، وعلى أي علم من العلوم الجزئية بالتالي أن يسلم بهذه المبادئ اليقينية وألا يتطرق إليه الشك في صحتها. وأول هذه المبادئ وأبسطها مبدأ التناقض الذي ينص على أنه يستحيل أن يقوم محمول ما في حامل ما ولا يقوم فيه في الوقت نفسه؛ أي أنه يستحيل أن يكون الشيء ولا يكون في الوقت نفسه[2]. وثاني هذه المبادئ البديهية أن ليس بين المتناقضات وسط؛ فإما أن نثبت وإما أن ننفي محمولًا ما عن موضوع ما[3]؛ أي أن الشيء إما أن يكون كذا أو غير كذا ولا وسط بينهما.

إن هذين المبدأين في رأي أرسطو هما أساس الفلسفة الأولى التي على الجميع الإيمان والتسليم بهما حتى يكون ثمة علم يقيني؛ وحتى يكون هناك إمكانية للوصول إلى إدراك حقيقة الوجود والموجودات. وفي ضوء هذا كان نقد أرسطو العنيف لكل من بروتاجوراس وأقرانه الذين كانوا يسلمون بأن القضايا المتناقضة صادقة جميعًا طالما كانوا يعتقدون بأن الإنسان الفرد هو معيار الأشياء جميعًا؛ إذ إن مَن يزعم بأن كل قضية

(1) Taylor (A. E.): Aristotle, P.41-42.

(2) Aristotle: Metaphysics (B. Iv – Ch.3 – P.1005b), Eng. Trans, P.524.

(3) Anistotle: Ibid (B.IV – Ch.6 – P.1011b (15-25), Eng. Trans, P.531.

- بالنسبة لصاحبها - صادقة مجبر على الإقرار - في نفس الوقت - بأن نقيض ما يقوله صادق أيضًا!! كما كان نقده أيضًا لهيراقليطس والإيليين في ذات الوقت؛ نظرًا لاعتقاد الأول بأن كل الموجودات في حالة تغير وتحول وسيلان دائم؛ ونظرا لاعتقاد الأخيرين بأن كل الموجودات ساكنة لا تتغير ولا تتحول؛ فلو أن جميع الموجودات ساكنة ثابتة لكانت القضية الواحدة صادقة أبدا وكاذبة أبدا، وهذا ما يكذبه الحس الذي يرى التحول ساريًا بين الأشياء في خصائصها العرضية، ولو أن جميع الموجودات في تحول دائم ومستمر لم يكن ثمة قضية صادقة أبدًا ولاستحال بالتالي التحول ذاته!. إن التغير والتحول إنما يكون لأحوال الشيء وصفاته الوطنية فقط دون صفاته الجوهرية[1].

إن هذين المبدأين من المبادئ الأولى للوجود يؤكدان معنى الفلسفة الأولى التي هي سابقة على كل علم جزئي، كما أنهما ما دعوا أرسطو لأن يجعل من دراسة طبيعة الوجود وجوهره نقطة البداية المنطقية بين قضايا الميتافيزيقا.

ثالثًا: نظرية الوجود في ذاته (أو الجوهر) Ousia:

الوجود في ذاته أو الجوهر Ousia وجهان لعملة واحدة؛ إذ إن الاصطلاح اليوناني المعبر عنهما واحد[2]. وقد عرف أرسطو الجوهر كأحد المقولات العشر في كتابه المقولات بأنه: أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل فهو الذي لا يقال على موضوع ما ولا هو في موضوع ما»[3]، وقد اعتبر أن هذا هو أول أنواع الجواهر ومثاله إنسان ما وفرس ما وهي الجواهر الجزئية المفردة. أما النوع الثاني فهي «الأنواع التي فيها الجواهر الموصوفة بأنها أول، ومع هذه الأجناس هذه الأنواع أيضًا، ومثال ذلك أن إنسانًا ما هو في نوع، أي في الإنسان، وجنس هذا النوع هو الحي. فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان كالإنسان والحي»[4].

(1) Aristotle: Ibid, Eng. Trans, P.524-532.

وأيضًا: ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص 79 - 81.

(2) انظر: د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 268.

(3) أرسطو: المقولات (ف 5 - ص 2 أ - 10)، الترجمة العربية القديمة، ص 7.

(4) نفسه: (ص 2 أ - 15 - 18)، ص 7.

وعلى ذلك فثمة منطقيًا: (1) الجوهر الجزئي المفرد كهذا الإنسان أو هذا الفرس. (2) الجوهر الكلي على هيئة النوع كالإنسان والفرس، (3) الجوهر الكلي على هيئة الجنس العام كالحي. وهكذا الجوهر الجزئي. وإن كان أهمها هو الثاني؛ فالنوع من الجواهر الثانية أولى بأن يوصف جوهرًا من الجنس لأنه أقرب من الجوهر الأول[1]. فالقول بأن محمد إنسان أولى وأفضل من القول بأنه حيوان أو كائن حي!

وبالطبع ينبغي التأكيد هنا على أن هذا التحليل المنطقي للجوهر كإحدى مقولات الفكر البشري؛ ومن حيث مشكلة الإسناد تتوافق تمامًا مع رؤية أرسطو الفلسفية لمعنى الجوهر؛ فالجوهر فلسفيًا يعنى كذلك بأصالة الجوهر الجزئي المفرد الذي هو حامل لكل الصفات وهو ثابت لا يتغير وهو لا ضد له ولا يقبل الأكثر والأقل. فالجوهر سواء كان أولًا أو ثانيًا لا مضاد له؛ إذ ما هو ضد الإنسان أو الحيوان مثلًا؟! إنهما لا ضد لهما، كما أن الإنسان أو الحيوان أو أي فرد من أفرادهما بذاته ليس أكثر أو أقل إذا قيس بنفسه أو بغيره[2].

إن تحليل أرسطو لمعنى «الجوهر» على هذا النحو لم يكن إلا تعبيرًا عن النظرة المألوفة إلى الأشياء في عصره، فهو قد استقى فكرته تلك من طريقة نظر الناس في عصره إلى الأشياء في العالم على أنها جوهرية رغم ما بينها من علاقات تجمع أو كميات تحسب[3]. لقد لخص أرسطو بذلك طريقة نظر الإنسان إلى الأمور في حياته اليومية وأضفى على هذه النظرة طابعًا فلسفيًا[4].

وهذا هو في الحقيقة الفرق بين طريقة أرسطو وطريقة أستاذه في النظر إلى الأمور، وفي تقرير معنى الوجود والجوهر؛ إذ في الوقت الذي اعترف فيه أرسطو بالجوهر الجزئي لم

---

(1) نفسه (ص 2 ب - 8 - 14)، ص 8.

(2) انظر: نفسه (ف 5 – ص 3 ب –30 – 35)، ص 13.

وكذلك: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، ص 89.

(3) Allan (D. J.): The Philolophy Of Aristotle, P.106.

(4) انظر: فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1977م، ص 29.

يعترف به أفلاطون مطلقًا. ومن ثمَّ كان على أرسطو أن ينتقد نظرية أفلاطون «في الوجود» أو في «المثل»؛ لكي يتمكن بعد ذلك من مواصلة طريقته المستقلة في البحث الفلسفي.

(أ) نقد نظرية الوجود «المثل» الأفلاطونية:

لقد انتقد أرسطو نظرية المثل الأفلاطونية مركزًا على نقطتين هامتين؛ أولاهما: أنها فرض زائد عن الحاجة، وثانيهما: أن افتراض الجوهر المفارق للشيء أي شيء باعتباره أصلًا له لا يحل مشكلة الكليات أو الماهيات؛ لأن الواقع المحسوس هو الأصل وهو يكذب هذا الفرض!!

ويمكن تلخيص أهم هذه الانتقادات الأرسطية في خمس نقاط هي(1):

1 - إن وجود أي شيء لا يتحقق إلا في مادة؛ فوجود الإنسان مثلًا لا يتحقق إلا في لحم وعظم؛ أي أنه من مادة وصورة؛ فكيف يمكن وجود ماهيته في وجود معقول مفارق هو الإنسان دون أن تشتمل هذه الماهية المعقولة المفارقة على المادة التي تعينه أو تجعله مشخصا! ومن ناحية أخرى فلو افترضنا وجود هذه المادة في ذلك المثال المفارق لبطل؛ لأنه في هذه الحالة لن يكون مفارقًا ولأصبح محسوسًا!

2 - إذا كان كل جوهر (مثال) يعتبر وحدة قائمة بذاتها. ومن ثمَّ فينبغي أن تصلح كموضوع للتعريف، ولكن الحقيقة هي أنه إذا ما عرف المثال فلن يكون وحدة قائمة بذاتها؛ وذلك لأن التعريف مكوَّن من جنس وفصل؛ فالإنسان مثلًا يعرف بأنه حيوان يمشي على رجلين. فقد تألف التعريف هنا من لفظ حيوان وهو يشير إلى «مثال» مستقل عن الإنسان هو مثال الحيوان، ولفظ يمشي على رجلين أيضًا يشير إلى «مثال» لكل

(1) Aristotle: Metaphysics (B.I- Ch.gt P.990-gg2b), Eng. Trans. P. 509-511.

وانظر: تلخيصًا وافيًا لها في هذا الفصل وغيره من فصول كتاب الميتافيزيقا: محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو والمدارس المتأخرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ص 176 - 180.

وانظر كذلك: اميل بريبه، نفس المرجع السابق، ص 248 - 252.

وأيضًا: عبدالرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثانية 1980، ص 111 - 118.

مَن يمشي على رجلين! ومن ثمَّ فإن الإنسان هو «مثال» أو «جوهر» واحد يشتمل حين تعريفه على جوهرين، وبذلك تبطل وحدته الجوهرية. ونفس الشيء يصدق على الجوهر التي عرف بها، فكل منها سيتفتت وينقسم حين تعريفه!

3 - إن افتراض وجود المثل كعلل ثابتة غير متحركة للأشياء سيعجز بالضرورة عن تفسير الحركات الظاهرة في الأشياء الحسية؛ فالمثال من حيث هو كذلك لا يصلح لأن يكون في ذات الوقت علة للثبات وعلة للحركة؛ وإذا ما انعدمت قدرته على تفسير حركة الأشياء، انعدم كذلك تأثيره أو كونه علة لهذه الأشياء الحسية. وإذا قلنا إن هذه المثل تحدث تأثيرها في الأشياء عن طريق مشاركتها فيها، فجوهر النظرية الأفلاطونية يقول إن المثال مفارق ولا يحل في المحسوس، والكل المفارق - المجرد يعجز عن تحريك أي شيء جزئي أو إحداثه، فالمهندس - على حد تعبير أرسطو - هو الذي ينشئ البيت، والإنسان هو الذي يلد إنسانًا آخر وهكذا.

4 - إن حجة أفلاطون لإثبات المثل قد تؤدي إلى نقض لها، حيث سيترتب عليها نتائج أهمها أنه لن يكون هناك مثال واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة بل سيوجد لها عدد لا متناهٍ من هذه المثل؛ لأنه إذا كان ما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثاله يحتاج إلى افتراض إنسانٍ رابع وهكذا إلى ما لا نهاية. والجدير بالانتباه أن أفلاطون نفسه قد أشار إلى ذلك في محاورة "بارمنيدس"، حينما انتقد نظريته في المشاركة(1).

5 - إن نظرية المثل أشبه في رأي أرسطو بخيالات شعرية؛ حيث إن قول أفلاطون بمشاركة المحسوسات في المثل ليس إلا على سبيل الاستعارة الشعرية؛ حيث سيظل الانفصال والتباعد قائمًا بين عالم المثل وعالم الأشياء طالما أن أفلاطون لم ينجح في بيان نوع الصلة الحقيقية بين المثل والأشياء. فليست المثل الكلية المفارقة إذن ماهيات واقعية للأشياء، وليست كذلك صالحة لأن تكون مبادئ لتفسير الموجودات الحسية.

---

(1) ارجع في ذلك الجزء الثاني من كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية، الفصل الخاص بنظرية المثل عند أفلاطون.

وفي ضوء هذه الانتقادات لنظرية المثل باعتبارها ماهيات مفارقة للأشياء غير ذات قيمة بالنسبة للأشياء كما هي ماثلة أمامنا في الواقع، بدت قيمة النهج الواقعي الذي انتهجه أرسطو في تفسير معنى الوجود (الجوهري) باعتباره ماثلًا في الموجودات المفردة - الحسية أمامنا. فكل موجود جزئي هو جوهر نتحدث عنه ونحمل عليه المحمولات المختلفة، وهذا يعني أن جوهره فيه وليس مفارقًا له كما ظن أفلاطون.

(ب) المادة والصورة:

فكل موجود إنما هو هذا الجوهر الجزئي المشكل أمامنا من مادة كانت. ومن ثمَّ فقد ميز أرسطو فلسفيًا بين مادة الشيء (التي هي عناصره المادية المكوَّن منها) وبين جوهره التي هي صورته المحددة له بالفعل، على نفس الأساس الذي ميز فيه من جانب منطقي بين الشيء كموضوع ثابت وبين ما نحمله عليه من محمولات.

وإن كان قد وقع في إشكال مفاده أن تعريف «الجوهر» منطقيًا الذي سبق أن أشرنا إليه ينطبق على المادة؛ فهي تتعاقب عليه الأضداد وهي تمثل الموضوع الذي تحمل عليه هذه المحمولات؛ فهي موضوع الكون والفساد والحامل للأعراض التي تلحق بالموجود سواء عنينا بالمادة هنا مادة الشيء الخاصة كالخشب والحديد والنحاس ...إلخ أم المادة العامة (الهيولي الأولى) التي لا توجد بالفعل بل بالقوة فقط[1].

ولكن فلسفيًا ينبغي أن نميز بين المادة التي هي أقرب إلى الوجود بالقوة، وبين الصورة التي هي الجوهر الفعلي، وقد عبر أرسطو عن ذلك بوضوح حينما عرف المادة قائلا: «إنها ماليس بذاته شيئًا خاصًا ولا هي كم ولا يصح أن ينطبق عليها أيٌّ من المقولات الأخرى التي يتعين بها الموجود.. وهي مع ذلك ليست عدمًا ولا سلبًا للصفات أو المقولات»[2].

فالمادة بهذا المعنى ليست جوهرًا، لأنها لا تتقوم إلا بغيرها؛ أي أنها كما قلنا لا وجود لها بالفعل؛ إذ إنها تستمد وجودها من الصورة التي تتجوهر بها. إنها إذن مجرد قابلية للوجود

(1) انظر: ماجد فخري، نفسه، ص 83.

(2) Aristotle: Op. Cit. (B.Vii – Ch2- P.1029a (19-26), Eng. Trans, P.551.

الفعلي، وهي لا توجد بالفعل إلا إذا تشكلت بموجب صورة معينة. والأمر لا يصدق فقط على الموجودات المفردة ذات المادة التي لحقتها فصارت شيئًا موجودًا مثل هذا الإنسان أو ذاك الكرسي أو هذا التمثال... إلخ. بل هو يصدق أيضًا حتى على العناصر المادية الأربعة؛ حيث إن كلا منها قد تميز عن الأخرى بماله من صورة. فالصورة هي مبدأ تمييز الموجود عمومًا، وطالما أننا ميزنا الماء عن الهواء.. عن النار، فكل مادة منها قد اتخذت صورتها التي ميزتها؛ ومن ثَمَّ مكنتها من أن تتحول من وجود بالقوة إلى وجود فعلي. وربما يستثنى من ذلك المادة الأولى أو الهيولي الأولى التي لم نعرفها ولم نميزها؛ ومن ثَمَّ تظل في عداد الوجود بالقوة. وهذا يعني بالطبع أن المادة حتى المادة الأولى ليست عدمًا محضًا، وإنما هي نوع من الوجود هو هذا الوجود بالقوة. وعلى هذا أبطل أرسطو التصور الأفلاطوني الذي جعل من المادة عدمًا محضًا .فالعدم المحض لا ينسب مطلقًا إلى أي نوع من الوجود حتى لو كان هذا الوجود هو الوجود بالقوة! وهذا يعني من جانب آخر استحالة أن يوجد أي شيء من العدم المحض فلا شيء يأتي من عدم محض.

وإذا تساءلنا الآن مرة أخرى: ما الذي يجعل أي شيء شيئًا موجودًا؟! هل هو مادته أم صورته لكانت إجابة أرسطو: إنها صورته؛ فالصورة هي التي تجعل من أي شيء موجودًا بحق؛ لأن الصورة هي العلة الحقيقية (الجوهرية) لوجود الشيء، فالذي يجعل هذا الإنسان إنسانًا هو صورته التي هو عليها، وليس مادته بعناصرها الأربعة، والذي يجعل هذا الشيء خشبًا أو حديدًا هو صورته التي هو عليها. فالصورة هي كما قلنا مبدأ تمييز الشيء ومبدأ العلم به؛ ومن ثَمَّ فهي حقيقة وجوده. وإن كان للمادة أهميتها فهي تمثل وجود الشيء بالقوة؛ أي إنها تمثل مرحلة ما من مراحل وجوده قبل أن يتشكل بالصورة الذي يبدو عليها الآن أمامنا في هذا العالم الطبيعي.

لقد أبطل أرسطو بذلك مذهب أفلاطون في مفارقة الجوهر أو الصورة للشيء؛ لأنها بهذا الشكل كائنة فيه، فلا شيء كائنًا ما كان في هذا العالم الطبيعي إلا وهو مادة، وصورة، والصورة لا تتصل بالمادة اتصالًا عرضيًّا؛ بحيث يكون وجود الشيء المحسوس مجرد ظل يشبه أو يشارك في المثال بحسب التعبير الأفلاطوني! إنما اتصال الصورة بالمادة

- عند أرسطو - اتصال لازم وضروري؛ فلكل مادة صورتها الخاصة، ولا يمكن فصل المادة عن الصورة في أي شيء أو أي كائن إلا في العقل فقط.

رابعًا: الوجود بالقوة والوجود بالفعل:

إننا بالعقل فقط نستطيع أن نتساءل: أين مادة الشيء وما هي صورته؟! وحينئذٍ نميز بين مرتبتين من مراتب وجود الشيء؛ مرتبة وجود الشيء بالقوة، ومرتبة وجوده بالفعل. إن هذا هو التمييز الميتافيزيقي الأشمل والأوسع الذي يبين من خلاله أرسطو طبيعة الأشياء ويوضح ما هية وجودها وهو أيضًا الاصطلاح الذي يمثل لب الفلسفة الأرسطية إجمالًا. وهو المفتاح السحري لحل كل المشكلات النظرية التي تواجهه في كافة نواحي فلسفته.

إن هذا التمييز العقلي المجرد بين وجود الشيء بالقوة وبين وجوده بالفعل يعني أول ما يعني أنه لم يوجد أي شيء من عدم مطلق؛ ومن ثمَّ فلابد له من وجود سابق على وجوده الذي هو قائم به في هذا العالم الطبيعي. وقد رأى أرسطو أن وجوده السابق هذا يعد مرتبة من الوجود لم نرها متحققه؛ ومن ثمَّ فهي مرتبة وجود الشيء بالقوة. وحينما وجد الشيء على ماهو عليه متحققًا أمامنا أصبح موجودًا بالفعل. وقد جاء هذا التمييز موافقًا تمامًا للتمييز السابق بين «مادة» الشيء و«صورة» الشيء؛ فوجود الشيء بالقوة هو وجوده كمادة لم تكتسب بعد صورتها المميزة، ووجوده بالفعل يعني اكتسابه هذه الصورة وتميزه الفعلي من خلالها.

وعلى ذلك يكون وجود الشيء بالقوة هو مرحلة أولى لوجوده يليها مرحلة أكمل وأوضح هي مرحلة وجوده الفعلي حينما يكتسب صورته. فهذا الكرسي قبل أن يكون كذلك، كان مادة ربما هي الخشب، وربما كانت مادة أخرى، لكنه حينما اتخذ هذا الشكل الذي هو عليه أصبح مميزًا بأنه كرسي بصورة معينة ليحقق غاية معينة. إن حبة القمح التي تغرسها في الأرض إنما هي مادة تمثل الوجود بالقوة لذلك النبات الذي سينمو ليصبح بعد ذلك قمحًا حقيقيًّا. إنك وأنت تغرسها تعي أنها مادة سيكتمل نموها ليصبح هذه الثمرة. إنها في المرحلة الأولى كانت «مادة» تمثل الوجود بالقوة لهذه الصورة التي ستصبح عليها بالفعل حين يكتمل نموها.

ولعل سائل يسأل الآن: لماذا أجهد أرسطو نفسه مفترضًا هذا التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؟!

إن أرسطو لم يفترض افتراضًا لمجرد صك مصطلحات فلسفية جديدة يبني من خلالها مذهبًا فلسفيًا جديدًا فحسب، إنما افترضه ليحل مشكلة حقيقية أعيى الفلاسفة السابقين حلها هي مشكلة التغير والصيرورة، فبينما أقر بعضهم أن هذا التغير وتلك الصيرورة هي الواقع الفعلي للوجود وهي حقيقته القصوى كهيراقليطس، نجد أن معظمهم وخاصة من المثاليين قد أنكروا هذا التغير كلية منهم: الميجاريون والإيليون وأفلاطون، وأكدوا في صرامة واضحة أن الشيء هو هو وأن ما هو هو، وما ليس هو ليس هو؛ أي أن الموجود هو الموجود بطبيعته الثابتة التي لا تتغير، وأن ما عدا ذلك ليس موجودًا بالمرة!

لقد وقف أرسطو من هذا التعارض المطلق بين الرأيين موقفًا وسطًا؛ فأكد من جانب أن الصيرورة والتغير إنما هو جانب من حقيقة الوجود كما هو ظاهر أمامنا، وفي ذات الوقت فليست هذه الصيرورة والتغير مطلقين؛ فلا التغير والصيرورة هو التفسير الحقيقي للوجود، ولا الثبات الماهوي المطلق هو التفسير الحقيقي له. فالقوة **Dunamis** بمعناها العام عند أرسطو تفسر «مبدأ التغير أو الحركة في شيء ما أو في الشيء نفسه»(1). وبمعنى آخر أعم «القوة» هي «كل مبدأ للحركة أو السكون»(2)؛ إذ إن ثمة ما يتغير في الشيء سواء جاء هذا التغير من علة خارجية أو جاء نتيجة لما يسري داخل الشيء نفسه من عوامل التغير بحيث يتجه إلى درجة أرقى من الكمال؛ فقد يكون الشيء هو نفسه القابل للتغير بفعل شيء آخر يفعل فيه هذا، وقد يكون نفس الشيء هو القابل والفاعل للتغير في الآن نفسه.

وإذا كان الشيء نفسه موجودًا بالقوة من جانب قابليته للحركة والتغير، فإن وجوده بالفعل هو تحقيق الغاية من هذه الحركة والتغير؛ حيث يكتمل وجوده حينما يكتسب صورته النهائية التي يوجد عليها بالفعل. إذن ثمة ما هو ثابت لا يتغير من الشيء هو

---

(1) Ibid (B. V. Ch. 12, P.1019a (15-17)), Eng. Trans, P.540.

(2) Ibid (B.Ix – Ch.8 – P.1049b), Eng. Trans, P.575.

وانظر كذلك ماجد فخري: نفس المرجع، ص 91.

«صورته»، وثمة ما يقبل التغير وهو ما يمثل في الشيء وجوده بالقوة. وكلاهما يمثل وجود الشيء نفسه.

إن الفعل Energia بالنسبة للقوة هو كالإنسان اليقظ بالنسبة إلى النائم، الشخص الذي يرى بالنسبة للمغمض العينين، التمثال بالنسبة إلى البرونز المكتمل بالنسبة إلى غير المكتمل[1]. فالحد الثاني من كل زوج من تلك الأزواج موجود بالقوة عطفًا على الحد الأول، فالشخص المغمض العينين يرى بالقوة، والبرونز تمثال بالقوة، وهذا يعني أن العينين ستبصران، وأن البرونز سيصير تمثالًا إذا ما تحققت بعض الشروط التي تمكن من هذا التحول من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل. إن الفعل هو عمل الموجود بالفعل أو وظيفته، فالرؤية وظيفة العين[2]. والفعل أيضًا هو الغاية والكمال Entellichia؛ ومن ثَمَّ فهو يمثل الحالة النهائية المكتملة التي ترسم حدود التحقق الممكن للشيء[3].

إن وجود الشيء بالقوة عمومًا هو الأسبق زمانيًا، وإن كان الوجود بالفعل هو الأسبق منطقيًا، لأن ماهو بالقوة يعني القابلية والاستعداد للوجود الفعلي، فصورته محددة سلفًا وهو يحققها بفعل التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

إن هذا التحول من درجة من الوجود إلى درجة أخرى أكثر كمالًا وتحقيقًا لمعنى الوجود هو جوهر رؤية أرسطو الفلسفية للعالم الطبيعي، فالعالم الطبيعي بكل موجوداته إنما هو في حركة دائبة شوقًا إلى اكتساب صورة أكثر كمالًا وأكثر اقترابًا من «صورة الصور»، صورة المحرك الأول الذي هو العلة الأولى للحركة رغم أنه بالضرورة لا يتحرك أو لا ينبغي أن يتحرك وإلا بحثنا عن علة أولى أسبق لحركته.. إن وجود العالم الطبيعي إنما هو وجود ناقص طامح كل مافيه إلى الكمال بحركته. وهذه الحركة تفترض محركًا أول يكون علة لها. وهكذا يسوقنا أرسطو إلى أهم ما في الميتافيزيقا، موضوع الوجود الإلهي الذي به اتسمت الميتافيزيقا بسمة العلم الإلهي.

(1) Aristotle: Op. Cit. (B.Ix – Ch.6 – P.1048b (1-5), Eng. Trans, P.573-574.

(2) Ibid: (B.Ix – Ch.8- P.1050a (22-26)), Eng. Trans. P.576.

وكذلك إميل برييه، نفس المرجع السابق، ص 258.

(3) Aristotle: Op. Cit., (Ch.3 – P.1047a (30-31), Eng. Trans. P.572.

خامسًا: المحرك الذي لا يتحرك (الإله):

(أ) براهين أرسطو على وجود الإله:

لقد تضافرت آراء أرسطو الطبيعية في علم الطبيعة مع آرائه الفلسفية في الميتافيزيقا في ضرورة التوقف عند حد أقصى لتسلسل الحركات في العالم الطبيعي لإثبات أن ثمة علة أولى للحركة تكون هي ذاتها غير متحركة، وذلك يكون هو المحرك الذي لا يتحرك؛ وإليك بعض تفاصيل برهان وجود الإله كعلة محركة أولى للعالم. فكل متحرك إنما يستلزم علة تحركه وبالنسبة للموجودات الصناعية غير الطبيعية تكون هذه العلة خارجية. أما الكائن الطبيعي فعلة حركته ما فيه من طبيعة أو ما فيه من نفس إذا كان من الكائنات الطبيعية الحية، إذن ثمة ما يتحرك وثمة ما يحرك أي علة الحركة، وهذه العلة خارجية في الأشياء المصنوعة، وقد تكونت كذلك في الأشياء الطبيعية غير الحية التي لا يمكن التمييز فيها بين محرك ومتحرك. فحركتها نتيجة ما بها من صورة توجهها لها غاية ما بشكل تلقائي إلا إذا عاقها عائق فيحول حركتها قسرًا.

وأما بالنسبة للحي فإن حركته دليل على وجود محرك فيه، وهذا المحرك هو النفس فهي علة الحركة، وفي هذه الحالة يتضح وجوب التمييز بين علة الحركة وهي النفس، وبين المتحرك وهو الجسم، وهكذا تتحرك كل الموجودات الحية سواء في ذلك النبات أو الحيوان أو الإنسان أو حتى الموجودات المادية مثل الكواكب والأجرام المادية فجميعها يتحرك بموجب علة للحركة كامنة فيه يسميها أرسطو عادة النفس أو أحيانا «العقل» بالنسبة للكواكب والأجرام السماوية. وترتد كل هذه الحركات إلى محرك أول هو الفلك المحيط أو ما يسمى بالسماء الأولى التي تتحرك بفعل مبدأ حركتها الأولى فتتحرك معها كل الموجودات المادية بفعل ما فيها من مبدأ داخلي للحركة. وبالطبع فإن سؤالًا يثار هنا بالضرورة: وما هي علة حركة هذه السماء الأولى؟، وبالتالي ما هي العلة الأولى للحركة في العالم ككل؟!!

إن هذه العلة هي بالضرورة علة محركة ولابد أن تكون هي ذاتها غير متحركة؛ لأنها لو كانت متحركة لانقسمت بالتالي إلى جزء محرك (علة الحركة)، وجزء متحرك (وهو المادي المتحرك)، ومن ثمة لتساءلنا بنفس الطريقة: ما هي علة حركة هذه العلة المحركة وجسمها؟! وهكذا يقودنا هذا التساؤل إلى افتراض وجود محرك أول لا يتحرك بذاته ولا بغيره. وهذا المحرك الأول لن يكون إذن جسميًّا بحال، ومن ثمَّ يكون (الإله).

وثمة برهان آخر للاستدلال على ضرورة وجود الإله. هو ما يمكن أن نطلق عليه دليل «المادة والصورة»؛ حيث إن الموجودات الطبيعية كما سبق أن أوضحنا كلها ذات مادة تمثل وجودها بالقوة، وذات صورة تمثل وجودها بالفعل، وهي تمثل ماهيتها وكمال تحققها وكل الموجودات الطبيعية بالنسبة لبعضها البعض تتراتب فيكون بعضها بالنسبة لبعضها الآخر وجودا بالقوة، أو وجودا بالفعل ويقودنا هذا إلى التساؤل: ألا توجد «مادة أولى» بلا صورة، وألا يوجد «صورة» بلا مادة؟!

إن المادة الأولى (الهيولي الأولى) تمثل الوجود بالقوة بشكل مطلق ولا ندري عنها شيئًا رغم ضرورة افتراضها، وهذا أمر غامض عند أرسطو. أما التسلسل الطبيعي لوجود الكائنات والأشياء بعد ذلك فهو واضح؛ نظرًا لأنه ما أن نتعرف على الأشياء ونميزها عن بعضها البعض في تراتبها الهرمي ندرك ما بها من صورة وما بها من مادة، فالصورة هي المبدأ الكلي الماثل في المادة وهي أساس تفرد الكائن الجزئي.

إن هذا التراتب الهرمي للصورة والمادة في العالم الطبيعي يقودنا حتمًا إلى إثبات ضرورة افتراض وجود صورة خالصة بلا مادة، وهذه الصورة هي بلا شك صورة مفارقة وهي فعل خالص وكمال خالص وهي الإله. إنه إذن تلك الصورة الخالصة المفارقة للعالم المادي المحسوس. وهذه الصورة الخالصة ثابتة غير متحركة نظرًا لخلوها من المادة. ومن ثمَّ فهي إذن تحرك دون أن تتحرك. إنها إذن هي المحرك الذي لا يتحرك.

وثمة مشكلة هنا تظهر في التناقض الذي يبدو من قول أرسطو إن الجوهر الحقيقي هو الجوهر الجزئي المركب من مادة وصورة، وأن أساس التفرد هو وجود الهيولي، فكيف إذن يتوافق وصف أرسطو للمحرك الأول بأنه جوهر بأعلى معني للكلمة في الوقت الذي

يقول عنه إنه صورة خالصة؟! ألا تقتضي الفردانية هنا لو أخذنا بمنطق المذهب الأرسطي أن يوجد في الجوهر الأول شيء من الهيولي فلا يكون الإله المحرك الأول إذن «صورة خالصة»[1]؟!

إن حل هذه المشكلة ممكن إذا ما أردنا تخليص المذهب الأرسطي من التناقض على أساس القول بأن الفردانية تكون للشيء الذي يحتوي على صورة، وبمقدار ما تكون الصورة خالية من المادة تكون الفردية أعلى مرتبة. وعلى ذلك يكون الإله بوصفه الصورة الخالصة البريئة من أي مادة في أعلى درجة من درجات الفردية. والمقصود بالفردية هنا «الاستقلال بالذات والقيام بالذات والاستغناء عن كل شيء آخر»[2].

(ب) طبيعة المحرك الأول (الإله) وصفاته:

إن البراهين السابقة على وجود الإله باعتباره محركًا أول لا يتحرك، وباعتباره صورة خالصة تؤكد أن أبرز صفات الإله أنه أزلي؛ إذ لما كانت الحركة عمومًا أزلية في رأي أرسطو، لوجب بالتالي أن يكون المحرك الأول أزليًا. وبالطبع فإن كل ما هو متحرك وبالذات الكواكب السماوية إنما يملك هذه الصفة الأزلية. وإن كان ثمة فرق يلوح بينه وبينهم؛ فالمحرك الأول (الإله) غير متحرك أصلًا لا بالذات ولا بالعرض، وأن المحركين الآخرين (الكواكب والأجرام السماوية) متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس التي تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وثمة فرق آخر بين حركة تلك الكواكب والأجرام السماوية، وبين المحرك الأول؛ فالمحرك الأول خارج العالم بينما الباقون يتحركون بأفلاكهم وبواسطة عقولهم المحركة[3].

إن أزلية الإله لا شك فيها بأزلية كونه المحرك الأول الذي يمثل علة الحركة الأولى، وبالطبع فإن الإله باعتباره صورة خالصة وفعل خالص فلا يمكن أن يكون ماديًا أو جسمانيًا؛ ومن ثَمَّ يكون الإله عقل خالص أو روح خالصة. وإذا كان كذلك فما هو فعله؟!

(1) انظر: عبدالرحمن بدوي، أرسطو، ص 168 – 169.

(2) نفسه، ص 170.

(3) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 189 - 190.

إنه لا فعل له إلا التعقل الخالص لذاته، فالتعقل بالنسبة إلى الإله مختلف عن التعقل لدى الإنسان، فتعقل الإنسان يكون لذاته ولغيره، وثمة ما يوجد خارج عقل الإنسان يمكن تعقله وتأمل طبيعته؛ أي أن ثمة فرقًا بين العاقل والمعقول لدى الإنسان. أما بالنسبة للإله فالأمر مختلف لأنه لا يعقل إلا ذاته؛ لأنه إن عقل غيره فقد فكر فيما هو ناقص وانحطت بالتالي قيمته وضاع تميزه. إنه إذن لا يمكن أن يفكر إلا في ذاته ولا يعقل إلا ذاته، فهو إذن عقل وعاقل ومعقول في آنٍ معًا[(1)].

وبالطبع فإنه يلزم عن وصف الإله بالعقل الخالص والصورة الخالصة أنه يمثل الخير المحصن في الكون؛ فهو وحده ما يستحيل أن يكون خلافًا لما هو عليه. ومن هنا صار هو العلة الغائية للكون ككل، وصار كل ما في العالم يتحرك شوقًا إليه ورغبة في بلوغ مرتبة من مراتب الكمال تقربه إليه. إنه الوجود الحي بالذات، الخالد والأكثر خيرية، وحياته أكثر ديمومة وخلودا[(2)].

وربما تكون الصفة الأهم للإله الأرسطي أنه «واحد»، وأنه حسب تعبيره المبدأ الذي تستند إليه وتتوقف عليه السموات والعالم الطبيعي[(3)]. فهل هو حقًّا من الموحدين؛ أي المؤمنين بوحدانية الإله؟!

الحقيقة إنه في أغلب ما كتب وبالذات في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا الذي يحتوي على نظريته في الألوهية يشير إلى الإله بلفظ المفرد، كما أنه يتحدث عن صفاته وكأنه من المفروغ منه أن يكون المحرك الأول والعقل الأول واحدًا؛ نظرًا لما نجده في هذا العالم الطبيعي من نظام وغائية يفترضان تلقائيًا أن يكون المهيمن على العالم محرك

---

(1) Aristotle: Op. Cit., (B.Xii – Ch.9 – P.1074), Eng. Trans P.604-605.

وانظر أيضًا: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 181.

وكذلك: Ross (S. W. D.): Aristotle, P.182-183.

(2)Aristotle: Op. Cit. (B.Xi – Ch.7, P.1072-(1-30)), Eng. Trans, P.602-603.

وانظر أيضًا: ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص 97.

(3) Aristotle: Ibid (B.Xii – Ch.7 – P.1072b (12-13), P.602.

أول واحد. ومع ذلك فهو يتحدث بإعجاب عن السابقين عليه ممن نظروا إلى الأجرام السماوية وعدوها آلهة، وهو كذلك يشير إلى هذه الموجودات السماوية بأنها ذات عقول مفارقة[1]. وهذا يوضح أنه لم يكن موحدًا مخلصًا للوحدانية إخلاصًا تامًّا[2]. فهو تأرجح بين الإيمان بالتوحيد وبالشرك على مدار الطور الثاني والطور الثالث من حياته[3].

وإذا ما سألنا أنفسنا سؤالًا أكثر وضوحًا بالنسبة لعقيدة أرسطو حول الإله: هل كان أقرب إلى الإيمان بالإله الواحد أم إلى الشرك؟!

إنني أعتقد أنه بحسب منطق فلسفته عمومًا وفلسفته الطبيعية والميتافيزيقية على وجه الخصوص كان أميل إلى الاعتقاد بواحدية الإله؛ فهو على مدار الكتاب الثاني عشر بأكمله كان يردد الإله بصيغة المفرد باستثناء الكتاب الثامن منه الذي ذكر فيه أن ثمة موجودات سماوية تتصف ببعض صفات الألوهية فهي مفارقة وذات عقول. والحقيقة أن هذه المفارقة لا تفهم بنفس معنى مفارقة الإله؛ فهذه الكائنات السماوية بوجه ما «مادة» و«صورة»، وإن كانت مادتها كما عرضنا في فلسفته الطبيعية ليست العناصر، وإنما الأثير ولذلك فهي أكثر قربًا من طبيعة الألوهية لكنها ليست الإله.

ومن جانب آخر فقد أنهى أرسطو هذا الكتاب الثاني عشر بعبارة ذات مغزى واضح في هذا الصدد استقاها من إلياذه هوميروس: «إن حكم الكثيرين ليس خيرًا، فليكن ثمة زعيم واحد»[4]. وهذه العبارة تؤكد ميله القوي نحو توحيد الإله، ولا غرو فالإله الأرسطي صورة خالصة؛ أي أنه لا يمكن أن يتعدد أو ينقسم، وهو محرك أول لا يتحرك ولا يمكن أن يكون مبدأ الحركة ثنائيًا أو متكثرًا، وهو عقل خالص وفعل خالص، ولا يمكن أن يشترك في هذه الصفة أكثر من واحد. إنها صفات المحرك الأول الذي لا يتحرك، صورة الصور الإله.

---

(1) Aristotle, Ibid (B.Xii – Ch.8 – P.1074 (1-15)), Eng. Trans, P.604-605.

(2) ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 100.

(3) عبدالرحمن بدوي: نفس المرجع السابق، ص 174.

(4) Aristotle: Op. Cit. (B.Xii – Ch.10-P.1076a (6-8)), Eng. Trans, P.606.

(جـ) صلة الإله بالعالم الطبيعي:

إن ثمة قضية أخيرة وهامة في تصور أرسطو للألوهية يثيرها التساؤل الهام: ما هي علاقة الإله بالعالم؟!

وهو سؤال صادم نظرًا لغموض هذه القضية في عرض أرسطو رغم أنها قضية مسلم بها من قِبَل كل الفلاسفة الإلهيين! فالجميع وأرسطو معهم يسلمون بأن الإله هو العلة الفاعلة للعالم وهو العلة المحركة الأولى له، وإن كانوا يختلفون بعد ذلك في قضية الإيجاد أو الخلق: هل الإله خلق العالم من عدم أم خلقه من مادة سابقة؟ وإذا كانت الأخيرة فلا يجوز أن نسمي ذلك خلقا!

إن أرسطو هنا كأفلاطون وككل فلاسفة اليونان يؤمن بأن لا شيء يأتي من عدم؛ فكل شيء يأتي من شيء سابق عليه. ومن قبل رأينا أن أفلاطون وكذلك أرسطو يؤكدان وجود المادة الأولى التي شكلها الصانع الأفلاطوني من خلال المثل فكان العالم وكانت الأشياء. وهاهنا يقول أرسطو إن هذه المادة الأولى تتحول إلى مادة أو مواد ذات صور بدءًا من العناصر الأربعة؛ ويعزو ذلك في النهاية إلى ذلك المحرك الأول الذي يعد العلة الغائية لحركة الفلك الأول الذي بفعل حركته شوقًا إلى الإله تحركت الأفلاك الأخرى بما تحمله من كواكب وأجرام سماوية، وهكذا فعل الإله في العالم. إنه ليس فعلًا مباشرًا فأي فعل مباشر للإله في العالم إنما يعد نقصًا يلتصق به وانحطاطًا هو في غنى عنه.

إن الفعل الوحيد للإله كما سبق أن أوضحنا من نصوص أرسطو هو تعقل ذاته؛ ومن ثَمَّ فالإله عنده؛:

أولًا: لا يعني بالعالم ولا يهتم به رغم أنه علته الفاعلة؛ من حيث كونه علة غائية لحركته بوصفه المعشوق الذي يتعشقه محبوه فيتحركون شوقًا إليه، وهو ذاته لا يتحرك رغم أنه علة حركتهم هذه!

ثانيًا: لا يعلم عن هذا العالم شيئًا محددًا؛ لأنه لا يصح أن يفكر الكامل في الناقص، ففعله الأوحد كما قلنا الذي يليق بكماله هو «التفكير في التفكير»؛ أي التفكير في ذاته

وليس في غيره؛ ومن ثمَّ تبطل هنا تفسيرات ابن رشد وتابعه القديم توما الأكويني؛ فهما قد حاولا إيجاد مخرج لهما من هذا الإصرار الأرسطي على تقوقع الإله داخل ذاته والتفكير المطلق فيها بأن قال الأول: إن الله يدرك المبادئ الكلية للوجود وللموجودات لأنها من طبيعة ذاته. وقال الثاني: إن الله يدرك ما عداه من الموجودات من خلال إدراكه لذاته[1]. ولا يخفى علينا في ضوء ما قدمنا مدى ابتعاد هذين التفسيرين عن حقيقة الرأي الأرسطي.

ثالثًا: إن الإله ليس خالقًا للعالم؛ إذ يتنافى القول بأزلية المادة مع القول بأن الإله خالقه أو مبدعه. والمعروف أن أرسطو كما أسلفنا القول يؤمن بأزلية المادة وأزلية الحركة وأزلية الزمان بالتالي. ومن ثمَّ فلا مجال للقول بأن الإله خالق للعالم أو مبدعه من عدم.

ولا شك أن هذه القضايا الثلاثة مما يميز اللاهوت الأرسطي بشكل قاطع عن اللاهوت المسيحي أو التصور الإسلامي للإله وعلاقته بالعالم. وهي ذات القضايا الشائكة التي دار الجدل حولها بين المشائين المسلمين والفقهاء.

(1) ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 101.
وراجع: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعية، تحقيق موريس بويج - الجزء الثالث - دار المشرق ببيروت، ط (2) - 1973م، ص 1707 - 1708.

الفصل الثامن

فلسفة الأخلاق

تمهيد:

انتهينا في الفصول السابقة من استعراض أحد أقسام العلوم الأرسطية؛ العلوم النظرية وأداتها علم المنطق، وها نحن نبدأ الحديث من هذا الفصل عن القسم الثاني؛ العلوم العملية التي أهمها الأخلاق والسياسة. وهما معًا يستهدفان غاية واحدة هي تحقيق السعادة للإنسان؛ فإن كانت الأخلاق تستهدف غاية تحقيق السعادة للفرد كفرد، فإن السياسة تستهدف تحقيق سعادة المجموع في مجتمع الدولة. وبالطبع فإن تحققت السعادة للفرد، فسيكون هذا مقدمة لإمكانية تحقق السعادة للمجتمع المدني الذي يعيش فيه هذا الفرد.

أولًا: موضوع علم الأخلاق ومنهجه:

حرص أرسطو كعادته على أن يحدد موضوع الأخلاق كما حدد موضوعات العلوم الأخرى، فكان بذلك هو المؤسس الفعلي لعلم الأخلاق رغم أن كتابات كثيرة سبقته في هذا المضمار شرقًا وغربًا؛ إذ كان المصريون القدماء رواد البحث الأخلاقي منذ فجر التاريخ الإنساني، وربما كان حكيم مصر القديمة العظيم بتاح حوتب رائد الكتابة في الأخلاق في لوحاته التي فاقت الأربعين لوحة، والتي جمعت فيما سمي «بمخطوطة

الحكمة»[1]. كما كان للبابليين والهنود والفرس ولمفكري الصين السبق جميعًا في هذا المضمار. ولا شك أن هذه الكتابات والآراء الأخلاقية جميعًا قد أثرت بشكل أو بآخر في إزكاء الوعي بأهمية القضايا الأخلاقية وإعمال التأمل فيما يجب أن تكون عليه الأخلاق الإنسانية في بناء مجتمع إنساني أفضل. وبالطبع فقد تلقف اليونانيون هذه الآراء وبلوروا من خلالها آراء ومذاهب أخلاقية بلغت قمتها فيما قبل أرسطو عند سقراط وأفلاطون. لكن الحق أن الكتابة في الأخلاق كعلم مستقل كان فضل السبق فيه موضوعًا ومنهجًا لأرسطو نفسه؛ فقد كتب أرسطو عدة مؤلفات كما ذكرنا من قبل لكن كان أهمها وأكثرها دقة في التعبير عن الموقف الأرسطي الأصيل هو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. ففي هذا الكتاب بالذات تبلور موضوع البحث الأخلاقي سواء اتخذ طابعًا علميًّا أو اتخذ طابعًا فلسفيًّا نظريًّا إنه البحث في السلوك الإنساني رصدًا لما هو كائن وصعودًا منه إلى بلورة صورة لما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك حتى تتحقق أسمى صورة للسعادة الإنسانية.

وفي ضوء ذلك يتحدد المنهج؛ حيث إن الدراسة الوصفية التجريبية الراصدة لما هو كائن تلتزم حسب التعبير الأرسطي منهجًا استقرائيًّا، وهذه هي نقطة البدء التي ينبغي أن يستند عليها فيلسوف الأخلاق الساعي إلى بلورة المبادئ الأولى والقواعد العامة التي ينبغي أن يلتزم بها الفرد حتى يكون سلوكه موافقًا للطبيعة الإنسانية الحقة.

إن الغرض الذي استهدفه أرسطو من كتابه هو الكشف عن النوع الأكمل والأفضل من أنواع السلوك الإنساني الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في حياته؛ بحيث يحقق الخير الأقصى الذي وجد من أجله[2]. ولما كان تحقيق هذا الغرض الذي يستهدفه الفيلسوف لا ينبغي أن يظل في إطار الكتب المؤلفة، بل ينبغي أن ينسرب في حياة الناس حتى

(1) انظر: بحثنا: بتاح حتب – رائد الفكر الأخلاقي في مصر القديمة، منشور بكتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية.

(2) انظر: أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك1 – ب 1 (ف 1 - 8))، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1924م، ص 167 - 170.

يصبحوا فضلاء فيحققوا في حياتهم المثل الأعلى للإنسانية؛ فقد حرص أرسطو أن يبدأ من رصد ما هو كائن في سلوك الإنسان بمنهج استقرائي حتى يأخذ بيد قارئه فينتقل معه وبه تلقائيًا من معرفة ماهو شائع من صور السلوك الإنساني الذي يحقق السعادة من وجهة نظر الإنسان العادي، إلى معرفة نقائص السلوك وضرورة التحول من هذه السلوكيات الشائع أنها محققة للسعادة، إلى السلوك الأمثل الذي يحقق الخير الأقصى للإنسان بما هو إنسان.

ثانيًا: التوحيد بين الفضيلة والسعادة:

إن الخير هو ما يطلبه كل شيء في الوجود، فماذا يكون الخير بالنسبة للإنسان بما هو كذلك؟ إن الإجابة على سؤال كهذا يقتضي بداية البحث أولًا عن طبيعة الخير، وثانيا عن المقصود بالخير وتفاوت البشر في ذلك.

أما البحث عن طبيعة الخير فيقتضي التمييز دائمًا بين الأفعال ونتائج الأفعال وكلاهما من الغايات التي يطلبها الإنسان في حياته، وعمومًا فإن الغايات من النوع الثاني أفضل من النوع الأول؛ إذ إن الفعل من النتيجة بمثابة الوسيلة من الغاية. وبالطبع فإن الغاية أفضل من الوسيلة، والغاية تكون أفضل إذا ما كانت غاية في ذاتها وألا تتحول يومًا إلى وسيلة لغاية أبعد. فإذا سألت مريضًا مثلًا: لماذا تجمع المال؟ لقال لك: إن غايته هي العلاج من المرض الذي ألمَّ به. وإذا ما سألته: وما غايتك من العلاج؟ لكانت الإجابة هي: الصحة، وإذا ما سألناه وما الغاية من الصحة، لكانت الإجابة ممارسة الحياة بشكل يحقق اللذة وإذا ما تساءلنا مرة أخرى: وما الغاية من هذه اللذة وممارستها لكانت غاية الغايات التي لا يمكن اعتبارها وسيلة لغاية أبعد هي: السعادة!

إن أي فعل إنساني إذن له غاية، وكل غاية تتحقق تنقلب في لحظة ما إلى وسيلة لتحقيق غاية أبعد، حتى ننتهي من سلسلة الغايات والوسائل إلى غاية الغايات التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها في حياته، والتي تمثل الخير الأقصى له هي: السعادة!

إذن الخير الأقصى هو السعادة، تلك إذن غاية غايات أي فعل إنساني كما أجمعت على ذلك آراء الناس العامة والخاصة[1]. وهنا يجدر التساؤل عن: ماهية السعادة؟

وهنا يبدو الخلاف بين الناس واضحًا؛ فعامة الناس عادة ما يرون أن السعادة هي حياة اللذة أو حياة الجاه والسلطان أو حياة الثروة والمال. أما الخاصة وعلى رأسهم الفلاسفة كأفلاطون وأتباعه مثلًا فيرون العكس تمامًا، فهم يعتقدون أن كل هذه الأشياء ليست خيرًا في ذاتها، وإنما تستمد خيريتها من مبدأ أعلى، وأن هذا المبدأ المثال عند أفلاطون هو الخير وهو علة كل خير آخر.

إن هذا الخلاف الشاسع بين آراء العامة والخاصة حول ماهية السعادة هي ما جعل أرسطو يقرر أن حل مثل هذا الإشكال، إنما يبدأ من البحث عن الخير الأقصى مما هو بيِّن لدينا وليس مما هو بيِّن بذاته. فأرسطو إذن يبدأ من البحث في آراء عامة الناس لأنه هو الواقع الذي يعيشونه وهو واضح أمامنا، بينما يعتبر أن البيِّن في ذاته أو المثال أبعد عن مداركنا البشرية وهو أكثر تجريدًا مما ينبغي[2].

إن نقطة البداية التي ينطلق منها أرسطو هو حياة الفضيلة كما تتجلى في سيرة الرجل العادي الفاضل نفسه أيًّا كانت رؤيته للسعادة فإن كان يرى أن الفضيلة المحققة للسعادة هي اللذة أو الجاه ناقشناه فيما يتصور، فإن اللذة إذا كان مقصودا بها كما هو شائع عند العامة اللذة الحسية لكشفنا له بداية أنها لذة وقتية ويعقبها الألم، فضلًا عن أنها لا تحقق ماهية الإنسان ووظيفته الأسمى. أما القائل بأنها في الجاه أوضحنا له أنه وضع سعادته في يد غيره، إذ إنها هنا لدى مانح الجاه أكثر مما هي لدى ممنوحه. ثم إن الجاه هو من الفضيلة يعد في منزله الجزاء أو المكافأة؛ أي أنه الجزاء الذي يصيب مَن اختار حياة الفضيلة؛ وبالتالي فحياة الفضيلة متقدمة على هذا الجزاء أو تلك المكافأة!

ولما كانت صور البحث عن السعادة مختلفة ومعانيها مختلفة رغم أن الجميع يرى أنها الأحرى باسم الفضيلة، فالأجدر بنا أن نتساءل بداية لا عن معنى السعادة، بل عن

(1) نفسه: (ك 1–ب 1 (ف 7 - 8))، الترجمة العربية، ص 176 - 177.

(2) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 1– ب 2 (ف 2))، الترجمة العربية، ص 175.

معنى الفضيلة فإذا ما أدركنا ماذا تعني الفضيلة بالنسبة لطبيعة الإنسان ككل، أدركنا بالتالي ما هي الصورة الحقيقية للسعادة الموافقة للفضيلة والموافقتان معًا للطبيعة الإنسانية.

إن مصطلح الفضيلة Virtue – Arête عند اليونانيين يعني الميزة أو الخاصية المثلى Excellence التي يتميز بها الشيء، فكونك فاضلًا يعني كونك ممتازًا في الفعل الذي يميزك عن غيرك، فأخيل عندهم كان رجلًا فاضلًا باعتباره كان المحارب الممتاز (البطل)[1].

وعلى ذلك فخير الإنسان ككل هو عبارة عن كمال نفسه الناطقة بأدائه وظيفته الخاصة على أكمل وجه، فإذا كان ما يميز الإنسان وخاصته المميزة هي أنه ذلك الكائن الناطق – المفكر، فإن معنى ذلك أن فضيلته تبدو حين يمارس هذه الوظيفة، وكلما اقترب من الكمال في أداء هذه الوظيفة ارتقى في سلم الفضائل حتى يحقق أسماها وأعلاها طوال حياته وليس لفترة قصيرة منها[2]. إن الفضيلة الإنسانية إذن بوجه عام والتي تحقق سعادته هي فعل من أفعال النفس العاقلة وليست فعلًا من أفعال الشهوة أو اللذة. وهنا يبدو المقصود الأولي للفضيلة عند أرسطو.

ثالثًا: معنى الفضيلة وأنواع الفضائل:

(أ) معنى الفضيلة:

إن الفضيلة هي في المقام الأول فعل من أفعال النفس وليس البدن، وبما أن جزئي النفس الإنسانية أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه[3]، فوجب أن يتحكم القسم العاقل في القسم غير العاقل حتى تبدو أول صور الفضيلة عند الإنسان لأن «الجزء غير الناطق في النفس لا يوصف بأنه (فاضل) أو محمود إلا من حيث صلاحيته للخضوع للجزء الناطق فيها، أو من حيث خضوعه بالفعل له»[4].

---

(1) Lear (Jonathan): Aristotle – The Desire To Understand, Cambridge Uiversity Press, 1988, P.153.

(2) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 1– ب 4 (ف 14 -16)، ص 194 - 195.

وانظر كذلك ماجد فخري، نفس المرجع، ص 106.

(3) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 1– ب 11– ف 9)، ص 221.

(4) أرسطو طاليس: الأخلاق الكبرى (ص 1206 ب (19).

نقلًا عن: جورج سارتون: تاريخ العلم، ص 3، ص 325.

إن للقسم العاقل عند الإنسان مهمة مزدوجة حيث يميز فيه أرسطو بين الجزء ذي العقل على الخصوص وبذاته، وبين الجزء الذي يستمع للعقل كما يستمع لصوت الأب الرحيم[1]، وعلى أساس هذا التمييز يميز بين نوعين من الفضيلة، فضائل عقلية وفضائل أخلاقية[2]؛ العقلية «تكاد تنتج دائمًا من تعليم، إليه يسند أصلها ونموها والأخلاقية تتولد على الأخص من العادة والشيم»[3]. وهنا يكشف أرسطو عن أن الفضيلة ليست بالطبع فقط، كما أنها ليست مكتسبة فقط؛ «إن الفضيلة ليست فينا بفعل الطبع وحده – وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع»[4]. وبهذا يرفض أرسطو آراء كل القائلين بأن الفضيلة فطرية في الإنسان كسقراط وأفلاطون، فنحن لا نولد فضلاء وإن كان لدينا بالطبع الاستعداد الطبيعي لنكون كذلك، وبداية الطريق هي أن نتعود منذ الصغر على سلوك طريق الفضيلة، وهذا التصور هو ما ينميها فينا ويتم وجودها.

وإذا كانت النفس الإنسانية مؤهلة بالطبيعة لممارسة انفعالات شتى وشهوات شتى تتراوح بين اللذة والألم، فإن الفضائل تبدأ في النفس حينما نتجنب الإفراط في اللذة أو الألم، ونتعود على ممارسة السلوك الوسط كعادة حتى تتكون لدينا ملكة الفضيلة[5].

إن كل ما سبق مجرد تمهيد لتعريف الفضيلة حيث إنه لا يكفي أن نعرف ماهية النفس العاقلة ومهامها، كما أنه لا يكفي أن نعرف أن الفضيلة ليست طبعًا نخلق به، بل تتولد فينا عن طريق الاستعداد والتعود على السلوك الفاضل متجنبين الإفراط في انفعال اللذة أو انفعال الألم.

إن معنى الفضيلة يرتبط عند أرسطو بحسب المعنى الأصلي للفظ كما سبق أن أشرنا بفكرة الوظيفة، فكلما أحسن العضو أو الكائن أداء وظيفته كان أكثر فضيلة؛ «ففضيلة

(1) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك 1 – ب 11 (ف 19))، ص 224.
(2) نفسه: (ك 1 – ب 11 – (ف 20))، ص 224.
(3) نفسه: (ك 2 –ب 1 – (ف 1))، ص 225.
(4) نفسه: (ك 2 – ب 1 (ف 3))، ص 226.
(5) نفسه: (ك 2 – ب 5 (ف 1 – ف 6)، ص 240 - 242.

العين كون العين طيبة، وأنها تؤدي وظيفتها كما ينبغي لأن لفضيلة العين الفضل في أن يحسن الإنسان النظر، كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة الحصان فإنها هي الفاعلة في أن الحصان جواد وفي أنه سريع العدو، أيضًا أن يحمل فارسه، وأن يقاوم صدمة الأعداء»[1].

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء؛ فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية التي تصيره رجلًا صالحا، رجل خير والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به[2]. إذا كان ذلك هو المعنى العام للفضيلة سواء بالنسبة للأعضاء أو الكائنات الحية، وكذلك بالنسبة للإنسان فما هو طبيعتها الحقيقية لدى الإنسان بما أنه يتميز عن كل الكائنات بالعقل؟!

(ب) الفضائل الأخلاقية ونظرية الوسط:

هنا يلجأ أرسطو إلى تحليل الكيفية التي يمكن للإنسان العاقل بها أن يلتقط طبيعة الفضيلة عن طريق فكرة الوسط الحسابي؛ ففي «كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء: الأكثر ثم الأقل وأخيرًا المساوي، وهذه التمييزات يمكن إجراؤها، إما بالنسبة للشيء نفسه وإما بالنسبة إلينا فالمساوي هو نوع من الواسطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل. إن الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين، والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال. أما بالإضافة إلى الإنسان، بالإضافة إلينا فالوسط هو هذا الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط»[3].

إن الوسط بالنسبة إلى الإنسان إذن هو «الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط، وإذا كان هذا الوسط حسابيًّا يقاس بالعدد بالضبط، فإنه بالنسبة للإنسان يعد وسطا تقديريا قد يختلف من إنسان لآخر؛ ومن ثمَّ فكل إنسان عالم وعاقل يجهد نفسه في اجتناب الإفراط من كل نوع سواء أكانت بالأكثر أم بالأقل، ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين»[4].

(1) نفسه: (ك 2 – 65 (ف 2))، ص 243 – 244.
(2) نفسه: (ف 3)، ص 244.
(3) نفسه: (ف 5)، ص 244.
(4) نفسه: (ف 8)، ص 246.

وإذا ما طبقنا هذا المفهوم للوسط على الفضائل، لوجدنا أن الفضيلة الأخلاقية التي تختص بالتحكم في انفعالات الإنسان وأفعاله تعني أن يتحكم الإنسان عن طريق عقله الواعي في أفعاله وانفعالاته، فيتجنب كلا من الإفراط والتفريط، ويلتزم الوسط القيم باستمرار وبدون انقطاع[1].

إن الفضيلة الأخلاقية على وجه الإجمال هي بحسب تعبير أرسطو: «وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط»[2]. فأي فضيلة تكمن في إدراك هذا الوسط القيم بين طرفين كلاهما يمثل رذيلة ينبغي تجنبها. وإن كان هذا هو التعريف العام الذي ينطبق على إجمالي الفضائل الأخلاقية كما سنفصل بعد قليل، فإن أرسطو قد أدرك عدة نقاط هامة ينبغي ألا تفوتنا، كما فاتت على الكثير من نقاده الذين لم يهتموا بها؛ ومن ثمَّ نقدوه على ذنب لم يقترفه وعلى استثناءات لم يفعلها، وهاكم بعض هذه النقاط:

1 – أن ذلك التعريف السابق للفضيلة على أنها في الوسط القيم ليس معناه التقليل من شأن الفضيلة، فقد جاءت حسب التعريف هكذا، لكنها «بالنسبة للكمال وللخير فالفضيلة هي طرف وقمة»[3] في نفس الوقت.

2 – أن ثمة أفعالًا خبيثة هي شر على طول الخط، ولا يمكن أن تكون أطرافًا لفضائل كالزنى والسرقة والقتل، فهي أفعال «مقطوع أنها خبيثة وجنائية وقبيحة»[4].

3 – أن ثمة فضائل لا يصح أن نتصورها أوساطًا لرذائل، فهي فضيلة في ذاتها وضدها الرذيلة على طول الخط. خذ مثلًا فضيلة الصدق فهي ضد الكذب؛ فالكذب قبيح لذاته ومدعاة للوم، بينما الصدق على ضد ذلك جميل ومدعاة للمدح[5].

---

(1) انظر: نفسه: (ف 9 - 13)، ص 246 - 247.

(2) نفسه، (ف 15)، ص 248.

(3) نفسه: (ف 16)، ص 248.

(4) نفسه: (ف 17)، ص 249.

(5) نفسه: (ك 4 – ب 7 – (ف 6))، الجزء الثاني من الترجمة العربية، ص 43.

وعلى أية حال فقد نجح أرسطو بواسطة هذا التعريف العام للفضيلة على أنها وسط بين طرفين مرذولين في تحليل الكثير من الفضائل الأخلاقية، استغرق عرضها معظم فصول الكتاب الثاني والثالث، وكل فصول الكتاب الرابع، وإليك قائمة بأهم هذه الفضائل:

- الشجاعة وسط بين التهور والجبن.
- الاعتدال وسط بين الفجور والخمود.
- السخاء أو الكرم وسط بين الإسراف والبخل.
- الأريحية وسط بين الوقاحة والصنعة.
- البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة.
- الصداقة وسط بين التملق والشراسة.
- المروءة وسط بين صغر النفس والتفاخر بالباطل.
- الحلم وسط بين سرعة الغضب والبلادة.

وقد خص أرسطو فضيلتي العدل والصداقة بالتحليل الوافي في إطار تحليله للفضائل الأخلاقية لأهميتهما الشديدة لصلاح الأحوال الإنسانية ككل ليس فقط على صعيد الإنسان الفرد وعلاقته بالآخرين، بل أيضًا لأهميتهما الشديدة في المجتمع المدني؛ فصلاح المجتمع المدني وهو بأن تسود الصداقة بين الأفراد على النحو السليم، وكذلك تسود العدالة بأنواعها بين الجميع. ولنقف مع كل منهما وقفة قصيرة.

فضيلة العدل:

لقد اهتم أرسطو اهتمامًا شديدًا بهذه الفضيلة، وربما كان ذلك بتأثير أفلاطون أو بتأثير فلاسفة الشرق القديم وخاصة كونفشيوس الذي ربما تأثر أرسطو به على وجه الإجمال في نظريته عن الفضيلة كوسط قيم(1). فالعدل يعد في نظر فلاسفة الشرق كما عند

(1) انظر: حسن شحاتة سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ، ص 40 - 43.
وكذلك: كتابنا: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1997م، ص 83.

أفلاطون هو واسطة العقد في فضيلة الفرد كما في المجتمع، فلو أن الفرد كان عادلًا مع نفسه لعاش حياة الفضيلة الحقة، ولو كان المجتمع مكونًا من أفراد من هذا الطراز لكان بالضرورة مجتمعًا عادلًا قام كل فرد فيه حاكمًا كان أو محكومًا - على حد تعبير أفلاطون - بوظيفته على الوجه الأكمل[1].

على هذا النحو عبر أرسطو كذلك عن أهمية فضيلة العدل فقال: «إن العدل هو الفضيلة التامة»، فهو ليس فضيلة مطلقة شخصية محضة، بل هو يتعدى الفرد إلى الغير وهذا ما يجعله أهم الفضائل، وعبر عن ذلك بقول الشاعر «فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالإعجاب»، وبالمثل اليوناني القائل: «كل فضيلة توجد في طي العدل»[2].

وقد عرف أرسطو العدل بداية بأنه ضد الظلم، وعرف الظلم بأنه السير عكس القانون «فالظالم هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أي الجائر». أما العادل فهو القانوني والمنصف[3].

فالعدل هنا والظلم مرتبطان بنوع واحد يمكن أن نطلق عليه «العدل القانوني»؛ فالخاضع للقانون ومَن يلتزم به هو العادل، ومَن يخرج على القانون هو الظالم.

وهذا العدل القانوني هو في عرف أرسطو عدل توزيعي مبنيٌّ على أن ثمة مساواة في توزيع الاستحقاقات على الأفراد بحسب ما ينبغي أن يحصلوا عليه وفقًا لما يستحقون حسب أعمالهم وطبقتهم ومكانتهم في المجتمع؛ ومن ثمَّ يصف المساواة المقصودة هنا بأنها ذات تناسب هندسي، ومن ثمَّ فالعدالة تكون في الحفاظ على هذا التناسب الهندسي في التوزيع. ومن ثمَّ يكون الذي يرتكب الظلم هو مَن يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ، والذي يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له»[4] أن يأخذ.

---

(1) راجع ما كتبناه عن نظريات أفلاطون الأخلاقية والسياسية في الجزء الثاني من تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي.

(2) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 5 - ب 1 - ف 15)، الترجمة العربية، ط 2، ص 60.

(3) نفسه: (ك 5 - ب 2 - ف 8)، الترجمة العربية، ص 65.

(4) نفسه: (ك 5 - ب 3 - ف 9 - 10)، الترجمة العربية، ص 72 - 73.

إن العدالة هنا بوجه ما عدالة هندسية تقوم على توزيع الأنصبة بالمساواة، بحسب التراتب الهندسي للأفراد وللوظائف وللمكانة الاجتماعية.

وثمة عدالة حسابية هي أيضًا عدالة قانونية، لكنها تقوم على المساواة الحسابية بين الأفراد؛ إذ ليس مهمًّا هنا «أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذي جرد الرجل النابه. كذلك لا يهم أن يكون الذي ارتكب الزنى هو رجلًا نابه الذكر أو رجلًا خاملًا»[1]، فالقانون هنا يعامل الجميع على حد سواء فيأخذ من الظالم ليعوض المظلوم دون اعتبار لمكانة الفرد أو وظيفته. إن القانون هنا على حد تعبير أرسطو لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة. وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانيًا وما إذا كان الآخر مجنيًا عليه، وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب أضرارًا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر[2]. وعلى ذلك فإن القاضي ملزم بأن يسوي هذا الظلم[3] بين المتخاصمين بصرف النظر عن أشخاصهم.

ولنلاحظ هنا أن تحليل أرسطو للعدالة والعدل رغم أنه قد تم في ضوء نظريته العامة في الفضيلة الأخلاقية باعتبارها وسطًا بين طرفين مرذولين، إلا أنه لا يلتزم بنص هذه النظرية من البداية؛ إذ بدا مما سبق أن العدل ضد الظلم. وهذا ما أدركه أرسطو في نهاية الباب الخامس من الكتاب الخامس من «الأخلاق» إلى «نيقوماخوس»، حينما قال: إنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المتقدمة؛ ذلك لأن مركزه الوسط في حين أن الظلم مركزه في الطرفين، ويوضح ذلك حينما يعرف العدل بوجه عام قائلًا: إنه الفضيلة التي تحمل على أن يسمى عادلًا الإنسان الذي يتعاطى العدل في سلوكه باختيار عقلي حر، والذي يعرف كذلك أن يجريه على نفسه بالنسبة للغير، وأن يجريه بين أشخاص آخرين. أما الظلم فهو بالضبط ضد لكل ذلك بالنسبة للظالم، فالظالم هو الإفراط بالأكثر

(1) نفسه: (ك 5 - ب 4 (ف 1 - ف 3))، الترجمة العربية، ص 72 - 73.

(2) نفسه: (ك 5 - ب 4 - ف 3))، ص 73.

(3) نفسه: (ف 4)، ص 73.

والتفريط بالأقل معًا في كل ما يمكن أن يكون نافعًا أو ضارًّا ولا يقيم وزنًا للتناسب أبدًا، وعلى ذلك فالظلم هو إفراط وتفريط معًا[1].

إن الظلم إذن ممكن أن يكون إفراطًا أو تفريطًا، فهو إخلال بمبدأ المساواة التي يقتضيها تحقيق العدالة سواء العدالة ذات النسب الهندسية أو العدالة الحسابية التي يتساوى فيها الجميع أمام القانون، فالعدل التزام بالمساواة دائمًا، والظلم إخلال بذلك سواء بالإفراط أو بالتفريط.

فضيلة الصداقة:

الصداقة في رأي أرسطو ضرب من الفضيلة وهي إحدى الحاجات الضرورية، بل الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد - في رأيه - يمكن أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات؛ إذ فيما ينفع المرء رغد الحياة إن لم يكن ممدوحًا من أناس يحبونه ويحبهم، وكيف يمكن حماية تلك الخيرات إذا لم يكن هناك من الأصدقاء مَن يساعدون على ذلك!. إن جميع البشر متفقون على أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام بهم واللجوء إليهم في حالات البؤس وفي وقت الشدائد[2].

على هذا النحو عبر أرسطو بلغة واضحة بسيطة عن أهمية الصداقة وحاجة الجميع إلى الأصدقاء، وقد عبر عن وجهة نظر تحتاج إلى كثير من التأمل حينما قال: «إن الصداقة هي رابطة الممالك، وإن المشرعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه»[3]، وإن سيادة الصداقة بين البشر داخل المجتمع هو ما تطمح إليه كل القوانين حتى يمكن للمجتمع الاستقرار. وقد أنهى هذه الكلمات البليغة بقوله إنه: «متى أحب الناس بعضهم بعضًا لم تعد هناك حاجة إلى العدل»[4].

---

(1) نفسه: (ك 5 - ب 5 (ف 15 - 17)، ص 584.

(2) انظر: نفسه (ك 8 - ب 1 (ف 1 - ف 3))، ص 219 - 220.

(3) نفسه (ف 4)، ص 221.

(4) نفسه.

وبالطبع فحينما تكون الصداقة بهذه الأهمية لديه، لا نعجب في أن يخصص لدراستها قسمًا كبيرًا من كتابه استغرق كتابين كاملين من الأخلاق إلى نيقوماخوس، هما الكتاب الثامن والكتاب التاسع.

إن الصداقة تقتضي وجود طرفين تعارفا وتحابا، ولابد لهذا التعارف أو الصداقة من سبب، وقد حصر أرسطو ثلاث علل للصداقة؛ الخير واللذة والمنفعة[1]، وكل علة تحدث نوعًا من الصداقة؛ ومن ثمَّ فهناك ثلاثة أنواع للصداقة أولها: صداقة الخير أو الفضيلة، صداقة اللذة، صداقة المنفعة.

وينتقد أرسطو النوعين الأخيرين من الصداقة؛ لأنه «متى أحب الإنسان الفائدة والمنفعة فإنه لا يطلب في الحقيقة إلا خيره الشخصي، ومتى أحب الإنسان بسبب اللذة فهو لا يبغي في الواقع إلا هذه اللذة نفسها. وعلى الوجهين فإنه لا يحب مَن يحبه من أجل ما هو في الواقع، بل هو يحبه لمجرد كونه نافعًا وملائمًا»[2].

إن هذين النوعين من الصداقة ليس بصداقة حقيقية، نظرًا لأن كليهما لا يعامل فيه الصديق صديقه كغاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق غاية معينة في نفس هذا الصديق؛ فالأول صادق صديق بغرض الحصول على منفعة معينة، والثاني صادق صديقه بغرض الحصول على لذة معينة. وبمجرد أن يتحقق الغرض تنتهي الصداقة، فهي إذن ليست صداقة محبة في الصديق لشخصه، وإلا لدامت هذه الصداقة واستمرت. إن ارتباط الصداقة بتحقيق منفعة أو لاقتناص لذة إنما يعني تغير الصداقات وتبدلها لاجتلاب أكبر قدر من المنافع وتحصيل أكبر قدر من اللذة. ومن ثمَّ فهي في رأي أرسطو ليست صداقات حقيقية بل صداقات عرضية وبالواسطة؛ لأن الصديق يحب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التي يحبها أيًا كانت مع ذلك هذه الصفات، بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التي يصيبها منه؛ هنا لمنفعة يطمع فيها، وهناك للذة يبغي تذوقها[3].

(1) نفسه: (ك 8 – ب 2 (ف 1– ف 3))، الترجمة العربية، ط 2، ص 224 - 226.
(2) نفسه: (ك 8 – ب 3 – ف 2)، ص 227 - 228.
(3) نفسه: الترجمة العربية، ص 228.

أما الصداقة الحقيقية، صداقة الخير أو الصداقة الكاملة بتعبير أرسطو، فهي صداقة الفضلاء الذين يتشابهون بفضيلتهم ويريدون الخير لبعضهم البعض من جهة أنهم جميعًا أخيار وكلٌّ منهم خير بنفسه ويريد في ذات الوقت الخير لصديقه. وهذه هي الصداقة التي تدوم، وأنها استوفت شروط الصداقة الحقيقية، ولم تقم لسبب وقتي تزول الصداقة بزواله. والصداقات الحقيقية المتينة من هذا النوع «نادرة جدًّا؛ لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدًّا»[1]. وليس ممكنًا أن يكون المرء محبوبًا من أناس كثيرين بصداقة كاملة، كما أنه ليس ممكنًا أن يحب المرء أناسًا كثيرين في نفس الوقت[2].

إن الصداقة الحقيقية هي الصداقة الفضلى، صداقة الناس الفضلاء، وهي تمثل الخير المطلق واللذة المطلقة اللذين ينبغي أن نحبهما، وأن نسعى في تحصيلهما على حد تعبير فيلسوفنا[3].

ولعل سائل يسأل هنا: كيف يرى أرسطو في الصداقة الحقيقية «اللذة المطلقة»، بينما أنكر من قبل صداقة اللذة؟!

وعلى هذا السؤال يجيبنا أرسطو من واقع ما قلنا من قبل عن صداقة اللذة، أن تلك لذة وهذه أخرى؛ فصداقة اللذة هي الصداقة التي يستهدف الواحد من الآخر فيها لذة حسية معينة، وهي باعتبارها لذة حسية – جسدية سرعان ما تزول وتزول معها الصداقة. أما الصداقة الحقيقية فلذتها لذة معنوية في الأساس. لقد قارن أرسطو نفسه في نهاية حديثه عن الصداقة بين الصداقة والعشق؛ فقال إنه كما أن العشاق يلذون كل اللذة برؤية المعشوق، فكذلك يكون الأصدقاء فهم يطلبون أكثر ما يطلبون أن يعيشوا معًا؛ فالصداقة شركة وما يكون المرء لنفسه يكونه لصديقه، وما يحب المرء لنفسه يحبه لصديقه. إنهم يشاطرون البعض المشاعر ويتمنون العيش معهم، ومصداق ذلك أن بعض الأصدقاء يأكلون

(1) نفسه: (ك 8 – ب 3 – ف 8)، الترجمة العربية، ص 231.
(2) نفسه: (ك 8 – ب 6 – ف 1)، ص 240.
(3) نفسه: (ك 8 – ب 5 – ف 4)، ص 237.

ويشربون معًا، وآخرون يلعبون معًا، وآخرون يصطادون معًا، وآخرون ينكبون معًا على الرياضات البدنية وآخرون يروضون أنفسهم معًا على دروس الفلسفة[1].

خلاصة القول: إن الأصدقاء يشعرون باللذة حينما يلتقون لممارسة نفس الهواية فيتبادلون الخير دون أن يتعدى منهم على الآخر، ودون أن ترتبط صداقتهم بمنفعة أو بلذة وقتية زائلة. وعلى أي حال فقد مهد أرسطو بهذا الربط بين الصداقة الحقيقية واللذة المطلقة لحديث أرسطي سنختتم به هذا الفصل عن أن ثمة لذة تعلو كل اللذات وليست بلذة حسية ولا علاقة لها بما تعارف عليه الناس من لذات حسية. إنها لذة التأمل وربما أشار إليها أرسطو في نهاية الفقرة السابقة حينما أشار إلى صداقة الفلاسفة.

(جـ) الفضائل العقلية وفضيلة التأمل النظري:

1 - فضائل العقل العملي:

قلنا من قبل إن الفضيلة هي فعل من أفعال النفس، ولكن ليس أي نفس إنما هو فعل الجزء العقلي من النفس فقط؛ حيث إنها تبدأ لدى الإنسان بمجرد أن يستطيع الجزء العاقل التحكم في الجزء غير العاقل والحد من اتجاهه نحو ممارسة الشهوات والاتجاه نحو اللذات الحسية. وتلكم كانت الفضائل الأخلاقية التي عرفها أرسطو عموما بأنها إدراك الوسط القيم بين طرفين مرذولين وسلوك طريقة. وفي مطلع الكتاب السادس من الأخلاق إلى نيقوماخوس يعود أرسطو إلى الحديث عن العقل مقسمًا إياه إلى جزأين؛ أحدهما يختص بإدراك المبادئ الأزلية غير المتحولة، والآخر يختص بحساب التعادل بين الأشياء والموازنة بينها[2]. ولا يخفى علينا أن هذا التمييز ذاته قد ورد في كتاب النفس حينما قرر أن العقل العملي يختص بإدراك المؤلم واللذيذ والتمييز بين الحسن والقبيح وذلك بغرض التنبؤ بالسلوك المستقبلي؛ حيث يساعد هذا العقل الإنساني في طلب ما هو لذيذ والابتعاد عما هو مؤلم. أما العقل النظري فهو ما يتعلق بالإدراك لذات الإدراك، إدراك المجردات[3].

---

(1) نفسه: (ك 6 – ب 1 – (ف 5 - 6))، ص 323 - 324.

(2) نفسه: (ك 6 – ب 1 – (ف 5 - 6))، ص 115.

(3) أرسطو: كتاب النفس (ك 3 –ف 7 – ص 431 ظ (1 - 20))، الترجمة العربية، ص 118 - 119.

وفي ضوء هذا التمييز بين نوعي العقل، يميز أرسطو فيما يبدو بين نوعين من الفضائل العقلية؛ فضائل العقل العملي وهو العقل الذي ليس مأخوذًا في ذاته ولا يحرك شيئًا، ولكنه العقل المتصل بالواقع ذلك الذي يتصدى لغرض خاص وينقلب عمليًا[1]. وهذه الفضائل من قبيل الفن والتدبير والتصرف بحكمة.

2 - **فضائل العقل النظري:**

وهي تقتصر على فضيلة التأمل التي من شأن الإنسان فيها الوصول إلى الحقيقة المجردة وإدراك الحق والباطل، فأرسطو يرى أنه بالنسبة للعقل التأملي المحصن والنظري الذي ليس عمليًا ولا محدثًا فالخير والشر هما الحق والباطل؛ لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل[2].

ولما كنا قد أشرنا في الفصل الخاص بنظرية العلم لبعض ما يسميه أرسطو هنا بالفضائل العقلية حينما ميزنا بين العلم والفن، فإننا نقتصر هنا على إبراز جانب الفضيلة من الفن Techne؛ فالفن عمومًا كما سبق أن أوضحنا هو ملكة إنتاج يديرها ويدبرها العقل لكنها لا تتعلق بالأشياء واجبة الوجود أو ضرورية الوجود، أو بمعنى آخر لا تتعلق بإنتاج الماهيات، وإنما بإنتاج الأشياء التي يمكن أن توجد أو لا توجد! ومع ذلك فثمة فن جيد وثمة فن رديء فالإنتاج الجيد ناتج فن جيد، والإنتاج الفاسد ناتج فن فاسد. والفن الجيد هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق، في حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة على الضد من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها إلى عقل فاسد مطبقة على الأشياء المادية التي يمكن أن تكون خلافًا لما هو عليه[3].

ومن فضائل العقل أيضًا «التدبير» الذي هو «فضيلة أولئك الرجال القادرون على الحكم على الأشياء حكمًا صحيحًا؛ إذ نقول على بعض الناس أنهم مدبرون في مسألة

(1) أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك 6 - ب 1 - ف 12))، ص 117 - 118.
(2) نفسه: (ك 6 - ب 1- (ف 10))، ص 117.
(3) نفسه: (ك 6 - ب 3 - (ف 3 - 4 - 5))، ص 123.

خاصة بعينها حتى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالفن كما عرفناه»[1] من قبل. «إن التدبير الجيد هو ما يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشياء التي يمكن أن تكون صالحة للإنسان»[2]. إن التدبير هو فضيلة الإنسان العاقل الذي ينجح في البعد عن الانفعالات الوقتية للذة والألم والحرص على الموازنة بين الأمور حتى يمكن اكتشاف الأشياء الحسنة والقبيحة؛ ومن ثمَّ الاتجاه نحو الأشياء الحسنة والابتعاد عن كل ما هو قبيح. إن التدبير إذن «لا يقتصر على مجرد العلم بالصيغ العامة، بل يلزم أن يعلم (المدبر) بجميع تصريف الأمور الجزئية لأن التدبير عملي، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية»[3]. إن المدبر إذن لا يقف عند حدود العلم النظري بما ينبغي أو مالا ينبغي عمله، بل يكون لديه المعرفة الكاملة بالجزئيات والتفاصيل التي تمكنه من العمل وتقوده إليه، فالتدبير في رأي أرسطو عمل محض[4].

إن هذه الفضائل العقلية العملية لا تنفصل إجمالًا عن ما أسميناه من قبل الفضائل الأخلاقية، فالفن والتدبير والتصرف بحكمة وحذق كلها مما يمكن ضمه إلى تلك الفضائل الأخلاقية؛ لأنها تختص عمومًا بالتصرف إزاء العالم الخارجي وتتعلق بالسلوك العملي في الواقع، وإن كانت هذه الفضائل العقلية هي أفعال يختص بها العقل؛ من حيث هو عقل يحسب ويعادل بين الأشياء ويوازن بينها بغرض إنتاج شيء ما أو اختيار سلوك معين من بين بدائل مطروحة أمام الإنسان.

ولكن هذه الفضائل العقلية رغم أنها أفعال تختص بالعقل، إلا أنها لا تمثل الفضيلة القصوى للعقل بما هو كذلك، فالعقل بما هو كذلك ليست وظيفته فقط التحكم في السلوك سواء في السلوك المتعلق برغبات الجزء غير العاقل من النفس أو في أعمال العقل المتصلة بالعمل الخارجي. وإنما وظيفته الحقيقية هي إدراك الحقيقة القصوى للوجود، وفي هذا تكون فضيلته الحقيقية.

---

(1) نفسه: (ك 6 – ب 4 (ف 1))، ص 124.
(2) نفسه: (ف 6)، ص 126.
(3) نفسه: (ك 6 – ب 5 – (ف 10))، ص 132.
(4) نفسه.

3 - فضيلة التأمل النظري:

عودٌ إلى بدء؛ فقد أكد أرسطو بأن الفضيلة بمقتضى الإصطلاح اليوناني المعبر عنها هو أداء الوظيفة بحسب الغاية من وجود الكائن. وإذا كان الكائن هنا الإنسان؛ «فوظيفته الأهم والأكمل والأكثر تحقيقًا لغايته في الوجود ليست الأكل أو الشرب أو الجري وراء اللذات الحسية وإشباع شهواته المختلفة، وإنما هو التأمل وإذا كانت الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة»[1]، وإذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعي أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعني فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا «إنه في الإنسان العقل الفاهم المتأمل المعد ليأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية حقًّا»[2]. ومن ثمَّ فإن فعل هذا العقل المتأمل هو المطابق للفضيلة وفيه تكون السعادة الكاملة[3].

على هذا وصف أرسطو من خلال استنتاجاته الفلسفية والمنطقية والنفسية السابقة، فضيلة التأمل النظري وإدراك حقيقة الوجود وفهم الأشياء الجميلة والقدسية بأنها المحققة حقًّا لسعادة الإنسان، بل فيها تكون سعادته الكاملة.

والطريف أن أرسطو هنا أيضًا يعود للحديث عن اللذة ومدى اقترانها بالسعادة، لكن ليس على طريقة دعاة اللذة الحسية، بل على طريقته هو. إن اللذة ليست فقط اللذة الحسية، بل منها أيضًا اللذات العقلية، وإذا كان الجميع يعتقدون - وهو منهم - أن اللذة يجب أن تخالط السعادة، فإن اللذات التي تجلبها الفلسفة؛ أي التأمل في حقيقة الوجود لذات طاهرة ومؤكده؛ ففي العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم[4]. إن السعي إلى إدراك الحقيقة كما نعلم له طرق شتى عند أرسطو منها الحسي ومنها العقلي، لكننا لا نصل إلى إدراك العلم بمبادئ الوجود الحقيقية إلا بالتأمل والحدس، وحينما يصل الإنسان الفيلسوف إلى هذا العلم يكون قد أدرك السعادة القصوى.

(1) نفسه: (ك 10 - ب 6 - (ف 6))، الترجمة العربية، ج 2، ص 352.
(2) نفسه: (ك 10- ب 7 - (ف 1))، ص 353.
(3) نفسه.
(4) نفسه: (ك 10- ب 7 - (ف 2))، ص 354.

وقد أبدع أرسطو في الدفاع عن هذا الرأي الذي يوحد توحيدًا يكاد يكون مطلقًا بين السعادة والفضيلة واللذة في مركب واحد هو التأمل، وقد جاء دفاعه من زوايا أخلاقية ومعرفية عديدة نذكر منها:

1 - أن التأمل هو الذي يحقق للإنسان حياة الاستقلال، ففي الفضائل الأخرى كالعدالة والشجاعة والاعتدال يحتاج الإنسان العادل إلى أناس يقيم بينهم عدله، وكذلك الحال في الشجاعة والاعتدال وسائر الفضائل الأخرى، بينما الفيلسوف المتأمل يحقق فضيلة التأمل بانكبابه على الدرس والفهم[1].

2 - إن حياة التأمل هي وحدها الحياة المحبوبة لذاتها؛ لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل، في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائمًا نتيجة غريبة عن الفعل كثيرًا أو قليلا[2]. ففي حياة التأمل إذن يتجه فعل التأمل إلى تحقيق غايته من ذات التأمل ولا يحتاج المرء فيها إلى تحقيق غاية أبعد؛ حيث يحقق الفعل غايته من ذاته باكتشاف حقيقة ما يتأمله أو فهم ما يريد فهمه.

3 - إن حياة التأمل هي ما يحقق للإنسان أقصى قدر من الراحة والطمأنينة، ومن ثمَّ السعادة؛ وإذا ما قورنت بحياة السياسي أو المحارب لوجدنا أن حياة هؤلاء ليس فيها فراغ، كما أنها مليئة بأسباب الاضطراب والقلق ورغم أن حياة السياسي والمحارب تفوق - في نظر الكثيرين - الحيوات الأخرى في البهاء وفي الأهمية، إلا أنها ليست إلا أفعالًا لا تحقق الاستقلال عن الناس وعن المجتمع، بل هي من أجلهما؛ ومن ثمَّ فأفعال الساسة ورجال الحرب ليست مطلوبة لذاتها، وإنما مطلوبة لتحقيق نتائج نافعة للناس وللمجتمع، وهي في طريقها إلى تحقيق ذلك تصطدم بعشرات العقبات التي ينتفي معها الراحة ويعز معها الطمأنينة[3].

(1) انظر: نفس المصدر: (ك 10- ب 7 (ف 4))، ص 354.
(2) نفس المصدر: (ك 10- ب 7 - ف 5)، ص 355.
(3) انظر: نفس المصدر: (ك 10- ب 7 - ف 6)، ص 355 - 356.

4 - إن حياة التأمل هي الحياة الشريفة التي تناسب الأصل القدسي للإنسان. وإذا كان البعض ينصحون الإنسان ألا يفكر إلا في أشياء إنسانية باعتباره كائنًا فانيًا لا ينبغي أن يفكر إلا فيما هو فانٍ، فإنه يرفض ذلك ويطالب الإنسان ألا يصدق هذا الكلام؛ لأن الحق عن ذلك بعيد ويلزم الإنسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن[1]. فهو يرى أن حياة التأمل هي الحياة الأكثر قداسة نظرًا لأنها تشبه حياة الإله الذي هو عقل وعاقل ومعقول. ولما كان الإنسان بإمكانه أن يحيا حياة التأمل فلما لا يحياها مقلدًا حياة الإله فضلًا عن أن هذه الحياة حياة التأمل هي التي بموجبها يمكن للإنسان أن يصل إلى إدراك الإله فيكتسب في حياته خلودًا هو أليق به؛ نظرًا لأنه الكائن الوحيد الذي يمكنه إدراك وجود الإله بعقله المتأمل القادر على مفارقة هذا العالم ليدرك ما وراءه.

5 - إن حياة التأمل هي إذن حياة السعادة الكاملة؛ نظرًا لأنها تشبه حياة الآلهة؛ إننا نفترض دائمًا بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفاها حظًّا، ولما كان الفعل الأليق بالآلهة والذي يحقق السعادة الكاملة هو فعل تأملي محض[2]، فإن الفعل الذي يقترب عند الناس من ذلك الفعل هو الفعل الذي يكون أكثر علة للسعادة من أي فعل آخر.

6 - إن فعل التأمل هو أيضًا ما يجعل من الإنسان الحكيم محبوبًا من قِبَل الآلهة، إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الإنسانية، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص في الإنسان ما هو أحسن ما يكون، وما هو أكثر قربًا من طبعهم الخاص.. إنهم في مقابل ذلك يغدقون النعم على أولئك الذين يغارون على التفوق في حب هذا المبدأ القدسي وتكريمه باعتبار أنهم أناس يعنون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط المستقيم[3].

(1) نفس المصدر: (ك 10- ب 7 - ف 8)، ص 357.

(2) نفسه: (ك 10- ب 8 - ف 7)، ص 360 - 361.

(3) نفسه: (ك 10- ب 9 - ف 5، ف 6)، ص 365.

رابعًا: الفضيلة وحرية الإرادة:

إن تلك الحجج التي أوردها أرسطو جميعًا ليقنع قارئ الأخلاق إلى نيقوماخوس بأن سلوك طريق الفضيلة بأنواعها من الفضائل الأخلاقية إلى الفضائل العقلية، وحتى فضيلة التأمل التي اعتبرها خير حياة يمكن للإنسان أن يحياها وتحقق له أقصى قدر من اللذة والسعادة. أقول إن تلك الحجج ربما تقودنا إلى تساؤل عادة ما يطرحه فلاسفة الأخلاق، وقد طرحه أرسطو على نفسه، ألا وهو: إلى أي حد نحن أحرار في سلوك طريق الفضيلة؟!

إن أرسطو بداية قد فتح الطريق أمام هذا التساؤل حينما رفض كون الفضيلة فطرية في النفس الإنسانية، وأكد أنها تكتسب بالتربية والتصور منذ الصغر. ومن ثَمَّ فهي لديه مسألة إرادية بحتة تتعلق بإرادة الفاعل واختياره، خاصة إذا ما بلغ القدرة على الاختيار العاقل لسلوكه.

وقد أكد أرسطو على ذلك في مطلع الكتاب الثالث من الأخلاق إلى نيقوماخوس بعدما ميز بين الأفعال الاختيارية والأفعال اللااختيارية أو الإجبارية القسرية، وبعد أن أوضح أن الفضيلة متعلقة في الأساس بانفعالات الإنسان وأفعاله القابلة للمدح والذم. ولا يمكن المدح والذم إلا على أشياء إرادية ما دام أنه في الأشياء اللاإرادية لا محل إلا للرحمة أحيانًا وللعفو أحيانًا أخرى[1].

إن سالك طريق الفضيلة عند أرسطو إنما هو إنسان حر يمتلك إرادة الفعل الأخلاقي وإلا ما قابلنا أفعاله بالثناء والمدح[2]. ولا يجوز أن نطلق على فعل إنسان أي فعل شرير أنه إنما فعله لا إراديا بحجة أنه فعله مثلًا ضد مصلحته أو ضد منفعته؛ إذ إن «جهل الفاعل بحسن الخيرة ليس علة في أن يكون فعله لا إراديًّا»[3]. إن على الإنسان دائمًا أن يعي معنى الفضيلة وأن يربأ بنفسه عن الجهل بها، وإذا ما أدرك معناها ينبغي ألا يتوقف عند

(1) نفسه: (ك 3 – ب 1– ف 1)، ص 265.
(2) انظر: نفسه (ف 6 – ف 7)، ص 267.
(3) نفسه: (ك 3 – ب 2 – ف 3)، ص 271.

حدود العلم النظري كما أشرنا آنفًا، بل ينبغي أن يسلك إراديًّا واختياريًّا وفقًا لما علم. ولا يخفى علينا أن تلك نظرة أرسطية لها أصولها سواء في الفكر الشرقي القديم وخاصة في مصر والصين، أو في الفكر اليوناني خاصة عند سقراط الذي وحد كما نعلم بين الفضيلة والمعرفة توحيدًا تامًّا. وأكد قبل أرسطو على أن الفضيلة وسلوك طريقها هو العلم، وأن الرذيلة هي الجهل. كل ما هنالك أن مفهوم العلم عند أرسطو جاء مختلفًا تمامًا عن مفهومه عند سقراط[1].

ولما كان العلم إراديًّا، ولما كنا نختاره اختيارًا سواء فيما يتعلق بعلم الأخلاق أو في غيره من العلوم الأخرى، فنحن أحرار في اختيار السلوك الفاضل والعمل وفقًا له. وإذا كان رأي أرسطو أن الفضيلة لا تنطبق أصلًا إلا على الأفعال الاختيارية فإنه هو نفسه قد فتح أمامنا مجال الاختيار في السلوك الأخلاقي واسعًا حينما قال في عبارة ذات مغزى كبير بعد أن قارب على الانتهاء من تقديم آرائه الأخلاقية إنه: «يحسن عند درس النظريات التي عرضتها أن يطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية فمتى اتفقت مع الواقع أمكن اعتناقها، فإذا لم تتفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالات فارغة»[2].

إنها كلمات عبر فيها أرسطو عن مدى حرصه الشديد على مخاطبة العقل الواعي للإنسان وحرصه في الوقت ذاته على أن يكون الاقتناع والفعل هما جوهر الأخلاقية عند الإنسان. وهي كذلك عبارة ربما تحدى بها نقاد مذهبه الفلسفي بوجه عام، ومذهبه الأخلاقي بوجه خاص، فهي ترفع عنه تهمة الروجماطيقية والانغلاق كما ترد على كل ما اتهموه بالإغراق في التجريد النظري.

---

(1) راجع ذلك في الجزء الثاني من كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الباب الخامس.

(2) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 10- ب 9 - ف 4)، ص 364.

الفصل التاسع

فلسفة السياسة

تمهيد:

أنهى أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بالتأكيد على أن البحث في علم وفلسفة الأخلاق لا يكتمل إلا بما لها من صلة بعلم وفلسفة السياسة، فهما في اعتقاده أشبه بوجهي العملة، بل يكاد يكون البحث فيهما لديه بحثًا متصلًا حيث يكتمل البحث في أحدهما بالآخر؛ لقد كان موضوع الكتاب الأخير من الأخلاق إلى نيقوماخوس بحثًا في أهمية القانون والتشريعات السياسية ودورها في تحقيق الانضباط الأخلاقي وخاصة بفرض العقوبات الصارمة ضد العصاة وفاسدي الأخلاق[1]. فما لا ينصلح أمره بالنصح وبالتربية الخاصة في الأسرة، والعمومية السائدة في الدولة لابد من أن يلزم رغمًا عنه بالأخلاق القويمة عن طريق إلزامه بالخضوع لقوانين الدولة ودستورها[2].

وقد انتهى أرسطو من هذه المناقشات إلى إيراد العديد من التساؤلات حول الدساتير والفروق بينها، ومتى تكون الحكومة فاضلة، وما هي أفضل مملكة، وما هي بالنسبة لكل

(1) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك 10 - ب 10 - ف 10)، الجزء الثاني من الترجمة العربية، ص 369.

(2) انظر، نفس المصدر (ك 10 - ف 10 (ف 11 -22))، الترجمة العربية، ج 2، ص 370 - 376.

نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التي يجب أن تتوافر حتى تكون في نوعها أفضل ما يكون، وكانت آخر عبارة قيلت في الكتاب: «فلندخل في الموضوع»[1]؛ أي أن الردود على هذه التساؤلات وعلى مثيلاتها بالتفصيل سيكون موضوعها: كتاب السياسة. إلى هذا الحد اعتبر أرسطو أن كتاباته السياسية هي الامتداد الطبيعي لكتاباته الأخلاقية فتمام السياسة بالأخلاق وتمام الأخلاق بالسياسة. ولا شك أن هذه النظرة التي لا يكاد ينفصل فيها البحث في الأخلاق عن البحث في السياسة هي نظرة ورثها اليونانيون عمومًا من مفكري ودول الشرق القديم؛ فقد أدرك مفكرو الشرق منذ أول دولة مدنية عرفتها البشرية في الحضارة المصرية القديمة أن صلاح الدولة بصلاح أفرادها، وصلاح الأفراد لا يكون إلا في ظل دولة تحقق المطالب المشروعة لأفرادها وتلزمهم عبر دستورها وقوانينها باحترام حقوق بعضهم البعض؛ فالعدالة التي يطلبها الفرد لم تكن أبدًا في الدولة المصرية القديمة منفصلة عن العدالة التي يطلبها الحكام لشعوبهم[2]. ولا يخفى علينا أن العدالة هي المقوِّم الرئيس لعلمي الأخلاق والسياسة على حد سواء، هكذا كانت الماعت[3] في مصر القديمة، وهكذا كان الحال في دولة المدينة المثالية التي نادى بها أفلاطون[4]. وهكذا كان الأمر في فلسفة الأخلاق والسياسة عند أرسطو. وهكذا ظل الحال طوال القرون التالية في الشرق والغرب حتى بدأ فصل الأخلاق عن السياسة على يد فلاسفة الغرب المحدثين منذ مكيافيللي إلى هوبز وحتى اليوم.

---

(1) نفسه: (ف 23)، ص 376.

(2) راجع في ذلك كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

(3) راجع: نفس المرجع السابق.

وأيضًا: يان أسمان: ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د. زكية طبوزادة ود. علية شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1996م.

(4) راجع: ما كتبناه في الجزء الثاني من «تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي» عن الفلسفة السياسية عند أفلاطون.

ورغم اختلاف صورة العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الزمن القديم عنه في الزمن الذي نحياه، فإن أهمية كتاب السياسة الذي هو المصدر الرئيس لفلسفته السياسية[1]، لم تفتر إذ ما زال هذا الكتاب يقرأ في جميع أنحاء العالم ولا يزال له أهميته بين الباحثين السياسيين بالضبط، كما أن «هندسة» أقليدس لا تزال جزءًا لا يتجزأ من تاريخ علم الرياضيات في العالم حتى اليوم رغم ظهور نظريات هندسية جديدة[2]. ولعل أسبابًا عديدة كانت – ولا تزال – وراء ذلك منها: أولًا: أن المشكلات التي صيغت في فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة ليست من نوع المشكلات التي يمكن حلها لمرة واحدة أو بواسطة الأخلاق حلًّا كاملًا. وثانيًا: أن تلك المشكلات لا تزال هي هي في الأساس وإن ظهرت بأشكال مختلفة وتحت ظروف مختلفة خلال القرون الثلاثة والعشرين السابقة[3]. فلا تزال التساؤلات هي نفس التساؤلات ولا تزال الحلول والإجابات تتراوح بين إجابات بعينها تختلف بين المحللين السياسيين وفلاسفة السياسة باختلاف ظروف عصر كل واحد منهم وباختلاف توجهاته الفكرية.

ولذلك لم تفقد كتابات أرسطو الأخلاقية والسياسية بريقها بعد، ولم تصبح خارج التاريخ أو منتهية الصلاحية كحال بعض مؤلفاته التي تضمنت نظرياته العلمية في العلوم المختلفة. بل إن الأمر الذي يدهشنا حقًّا أن بعض آراء أرسطو السياسية لا تزال قادرة على توصيف وحل الكثير من المشكلات السياسية المعاصرة، كما لا تزال بعض نظرياته السياسية قادرة على إلهامنا وإفادتنا فيما نعايشه من مشكلات أخلاقية وسياسية كثيرة معاصرة.

(1) من المعروف الآن أن لأرسطو كتابًا آخر في السياسة هو: النظم السياسية أو الدساتير، وكان يحوي الدساتير المعروفة لما يقرب من 158 دولة مدينة. لكن هذا الكتاب فُقد ووجد منه فقط الجزء الذي كان موضوعه دستور أثينا على ورق بردي في مصر عام 1890م، وقام بترجمته إلى العربية تحت عنوان: «نظام الأثينيين» د. طه حسين.

(2) Sinclair (T. A.): His Introduction To His Translation To the Politics of Aristotle, Penguin Books, Reprinted 1947, P.13.

(3) Ibi., P.13-14.

لقد تراوحت نظريات أرسطو السياسية بين الأخذ بالمنهج الوصفي التقريري، وبين التجريد، فجمع فيها بين الواقع والمثال؛ فإن كان قد نزع في الحديث عن أصل المجتمعات الإنسانية وتدرجها وكيفية تحصيل الثروات فيها، وصور أو نظم الحكم المختلفة وأشكال الدساتير الحاكمة فيها وكيفية وقوع الثورات ضدها نحو التجريبية والأخذ بمنهج الاستقراء في العلوم السياسية، فإنه قد فارق الواقع متجهًا إلى المثال في أجزاء من أبحاثه السابقة، فضلًا عن أنه بحث كأستاذه أفلاطون في صورة الدولة المثالية وبلور رؤية مستقلة عن دولة المدينة المثالية حفلت بالشروط الخيالية صعبة التحقيق في الواقع؛ مما جعله عرضه للانتقاد بنفس القدر الذي انتقد هو فيه نظريات السابقين وخاصة أفلاطون، وإن كان موضوع هذه الانتقادات قد اختلف! ولنبدأ من عرض نظرياته ذات الطابع الواقعي بوجه عام لنصل بعد ذلك إلى عرض رؤيته للدولة المثالية.

أولًا: الضرورة الاجتماعية وتكوين الدولة:

يبدأ أرسطو كتاب السياسة بالقول إن «كل دولة هي بالبديهة اجتماع وكل اجتماع لا يتألف، إلا لخير ما دام الناس أيًا كانوا لا يعملون أبدًا شيئًا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير»[1]. وهذا يعني الإقرار بأن الدولة تأتلف ضرورة من اجتماع البشر وهذا الاجتماع البشري المكوِّن للدولة إنما هو اتجاه طبيعي لدى الإنسان؛ فكل اجتماع بشري سواء كان بين أي شخصين (سيد وعبد)، (رجل وامرأة)، أو بين مجموعة من الأشخاص في أسرة واحدة أو مجموعة من الأسر تلك التي تكوِّن قرية، أو بين عدة قرى إنما هو متجه حتمًا إلى تأليف مجتمع أتم هو الغاية من كل تلك الاجتماعات المتدرجة هو ما نطلق عليه اسم الدولة. إذن «فالدولة - على حد تعبير أرسطو - تأتي دائمًا من الطبع شأنها في ذلك شأن الاجتماعات الأولى التي تمثل الدولة غايتها الأخيرة»[2].

(1) أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م، (ك 1- ب 1- ف 1)، الترجمة، ص 92.

(2) نفسه: (ك 1- ب 1- ف 8)، الترجمة العربية، ص 95.

إن أرسطو ممن يؤمنون إذن بأن الدولة نظام طبيعي، وأن الإنسان بطبعه حيوان سياسي فالدولة «من عمل الطبع، والإنسان بالطبع كائن اجتماعي»[1]. إنه يؤمن بالضرورة الفطرية الطبيعية للمجتمعات السياسية؛ إذ ليس باستطاعة الإنسان أن يعيش وحده أو أن يوفر كل حاجاته المادية والمعنوية بنفسه لنفسه؛ ومن ثمَّ نشأت لديه تلك الحاجة الفطرية إلى الاجتماع بغيره من البشر، اجتماعات تتدرج حتى تصل حتمًا إلى صورة الدولة. ولا يبقى خارج هذه الاجتماعات إلا أحد اثنين إما إنسان متوحش ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني!

إن المجتمع المدني الإنساني وإن كان مجتمعًا طبيعيًّا مثل المجتمعات الحيوانية الأخرى التي تعيش قطعانًا مثل مجتمع النحل، فإن هذا المجتمع الإنساني يتميز بناطقية الإنسان؛ أي يتميز بأن الإنسان هو وحده الذي يدرك طبيعة الخير والشر، طبيعة العدل والظلم؛ ومن ثمَّ فهو وحده القادر على أن يطوِّر من فطرة الاجتماع له لترقى إلى تكوين العائلة والدولة[2].

وإذا ما تساءلنا أيهما أسبق وأيهما أهم: هل مجتمع العائلة أم مجتمع الدولة؟ لجاءت إجابة أرسطو منطقية وواضحة ومتسقة مع مذهبه الفلسفي العام؛ إذ لا يمكن الشك عنده «في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد؛ لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء ما دام أنه متى فسد الكل فليس بعد جزء لا أرجل ولا أيدي، إلا أن يكون على سبيل المجاز كما يقال يد من حجر؛ لأن اليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يدًا على الحقيقة»[3].

إن الدولة عند أرسطو إذن أشبه بجسم الكائن الحي الذي إن قطعت أجزاءه لم يعد لها قيمة ولم تعد حية. وهكذا الفرد بالنسبة للدولة فهو يكتسب قيمته وحيويته من كونه فردًا في عائلة، وفردًا في دولة، وهما ما يمثلان بالنسبة له كمال الحياة وكمال تحقق بشريته.

(1) نفسه: (ك 1 – ب 1(ف 9))، الترجمة العربية، ص 96.
(2) انظر: نفس المصدر: (ف 9 – ف 10)، ص 96.
(3) نفس المصدر، (ف 11)، ص 97.

ومع أن أرسطو مؤمن إذن كأفلاطون بالأسبقية المنطقية للدولة على الفرد والأسرة، إلا أنه يهتم ببحث الأجزاء كاهتمامه بفحص التركيب الكلي للدولة، ولما كان الفرد يكتسب قيمته الأولى عند أرسطو منذ دخوله في أول صور المجتمعات البشرية الثنائية (السيد والعبد)، (الرجل والمرأة)، فهو يبدأ تحليله للدولة من تحليله لأول صورة من صور الاجتماع البشري، مجتمع الأسرة الذي يشتمل في ذات الوقت عند فيلسوفنا على ثنائية، السيد والعبد والزوج والزوجة.

ثانيًا: المجتمع الأسري والرق:

تعد الأسرة لا الفرد هي اللبنة الأولى لبناء المجتمع السياسي، مجتمع الدولة عند أرسطو والعناصر الرئيسية للأسرة عند ثلاثة هي: الزوج – الزوجة – العبد. وتقوم الروابط بينهم على نمطين؛ نمط العلاقة بين السيد والعبد، ونمط الزوج والزوجة. والمحور في الأمرين هو سلطة الرجل فهو السيد ورب العائلة والملك فيها. وقد قدم أرسطو الحديث عن النمط الأول على الحديث عن النمط الثاني. فامتلاك الأرقاء في المنزل لازم للسعادة المنزلية؛ فهو أداة ضرورية من أدوات المنزل؛ فمن تلك الأدوات ما هو غير حي ومنها ما هو حي والعبد ملكية حية، وهو أول الأدوات جميعا بنص أرسطو[1].

وهكذا قدم لنا أرسطو تبريره للاعتقاد بالرق كمسألة طبيعية وضرورية لنشأة أولى المجتمعات، مجتمع الأسرة الذي سيكون المجتمع الأكبر والأكمل مجتمع الدولة. وهو يضيف إلى ما سبق قوله في الرد على المناقشات التي كانت تدور حول مسألة الرق: أهي مسألة طبيعية أم مسألة مضادة للطبيعة؟!. يضيف أن العقل والواقع يحلان المسألة؛ حيث إن الأمر والطاعة ليسا شيئين ضروريين فحسب، بل هما أيضًا شيئان نافعان كل النفع، فبعض الكائنات منذ الولادة مخصص للطاعة وبعضها للأسرة (أي للسيادة)[2]. والطريف أنه زاد الأمر تأكيدًا فشبَّه العلاقة بين السيد الآمر والعبد المطيع بالموجود

(1) نفسه: (ب 2 – ف 4)، ص 99 - 100.

(2) نفسه: (ب 2 – ف 8)، ص 101.

الحي المركب من روح وجسد: فقد وجدت الروح لتأمر ووجد الجسد ليطيع، فكذلك الحال وجدت سلطة السيد الآمر والحاكم كملك ووجد ذوي القوى البدنية على أحسن ما يكون وهم الرقيق للطاعة، «فالبعض هم بالطبع أمراء والآخرين بالطبع عبيد، وأن الرق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل»[1].

أما النمط الثاني، نمط علاقة الزوج بالزوجة والأولاد، فهي علاقة سلطة أبوية بسلطة زوجة وأولادهم جميعًا من الأحرار، «والرجل في هذه العلاقة ما عدا استثناءات مضادة للطبع هو الذي يأمر دون المرأة كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يتآمر على الأصغر والأنقص»[2]. وعلى الوالدين معًا العناية بالأولاد، وعلى الأبناء أن يعطوا السلطة للوالدين كما يؤتاها الملوك[3]، وإذا ماتساءلنا بوجه عام عن العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة؛ لكانت إجابة أرسطو أن سلطة الرجل على الاثنين واجبة وإن كان العبد فيها مجردًا من الإرادة على الإطلاق، بينما المرأة لها إرادة في درجة أدنى إذا قيست بإرادة الرجل بالطبع، أما الولد فليس له إلا إرادة ناقصة[4]. ولما كان للمرأة وللأولاد إرادة وهم أجزاء العائلة مع الرجل، ولما كانت فضيلة الأجزاء تتعلق بفضيلة الكل فينبغي أن يربى الرجل والنساء والأولاد تربية تتوافق مع النظام السياسي وأن يكونوا حسني السلوك حتى تكون الدولة التي ينتمون إليها كما يكونون. إن النساء يؤلفن نصف الأشخاص الأحرار في الدولة والأولاد سيكونون يومًا أعضاء الدولة[5].

إن الأسرة عند أرسطو بكل عناصرها تقف ككيان أساسي وهام للدولة الصالحة؛ ومن ثمَّ فقد اهتم بتوضيح جوانب العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة. ولم ينس أن يوصي السيد باعتباره مصدر الفضيلة للكل وخاصة لزوجته وأولاده، يوصيه بأن يأخذوا الأرقاء بالرفق

(1) نفسه: (ر 10 – ف 13 – ف 15)، ص 101 - 103.

(2) نفسه: (ب 5 – ف 1)، ص 121.

(3) نفسه: (ب 5 – ف 2)، ص 121 - 122.

(4) نفسه: (ف 6)، ص 123.

(5) نفسه: (ف 6)، ص 123.

كما يعاملون أولادهم[1]. فإن لم يكن بمقدور السيد أن يُعلِّم العبد الفضيلة لأنه فيما يبدو ليس أهلًا لها، فعلى الأقل يكون واجبه أن يعامله برفق وهوادة. إن هذه الدعوى للرفق بالعبيد لم تكن أبدًا لتقلل من سوء أعتى دفاع عن الرق في تاريخ الفلسفة السياسية، وهو بوجه عام دفاع خاطئ وهش[2]، ولا يتفق مع جوهر نظرية أرسطو حول ماهية الإنسان ككائن عاقل حر الإرادة.

ثالثًا: وجوه الكسب واقتصاد الأسرة والدولة:

لقد ألمح أرسطو في ثنايا حديثه عن عناصر الأسرة إلى أن ثمة عنصرًا رابعًا يمكن أن يضاف إلى الإدارة المنزلية وهو كسب الأموال[3]، وإن كان هو أميل إلى اعتبار أن موضوع كسب الثروة قد يشكل علمًا مستقلًا عن علم الإدارة المنزلية أو تدبير المنزل رغم ارتباطه الوثيق به.

لقد درس أرسطو بالتفصيل كعادته كيفية تحصيل الأقوات للأسرة وعن أي الطرق تكسب عيشها وعدَّد الكثير من الوسائل الطبيعية التي انتهجها الناس عبر العصور مستفيدين مما تتيحه لهم الطبيعة من ثروات يضيفون إليها بعض الجهد فيحصلون على أرزاقهم، ولما كانت الثروات الطبيعية متفاوتة من منطقة إلى أخرى حتى في نفس الدولة، ولما كانت قدرات البشر تتفاوت ومهنهم تختلف حسب هذه القدرات والمواهب الطبيعية لكل منهم، كان عليهم أن يبتكروا طريقة للمقايضة؛ بحيث يحصل كل واحد منهم على حاجته مما يفيض عن حاجة الآخر بالتبادل. ولما كان هذا التبادل في فترة من تطور الحاجات وكثرة البشر، كان ثمة حاجة لاختراع أداة تسهل هذا التبادل؛ بحيث لا يكون فقط تبادلًا سلعيًّا طبيعيًّا، بل يكون تبادل بين السلع سواء كانت طبيعية أو مصنوعة بالنقد سواء كان ذهبًا أو فضة.

(1) نفسه: (ف 12)، ص 125.
(2) انظر: جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1985، ص 80.
(3) نفسه: (ب 2 - ف 2)، ص 98.

على هذا النحو قدم أرسطو أول نظرية شبه متكاملة لاقتصاد الأسرة واقتصاد الدولة على حد سواء وقدم في ثنايا هذه النظرية أول صورة من صور ما يسمى بالاصطلاح الحديث الاقتصاد السياسي، وهذه النظرية تبدو بوضوح حينما انتقل أرسطو من تحليله السابق إلى التمييز بين وسيلتين من كسب الثروة؛ الأولى طبيعية وعائلية وضرورية ومحترمة، والثانية تجارية محقورة باعتبارها ليست طبيعية ولا ناتجة عن نقل السلع[1].

وإليك بعض التفاصيل حتى تتضح صورة الاقتصاد الطبيعي عند أرسطو من الصورة التي عدها غير طبيعية وحقيرة.

فالاقتصاد الحقيقي هو ما يقوم في الأساس في رأيه على وجوه الكسب الطبيعية للثروة وهذه الوسائل عديدة: منها الزراعة، ومنها الرعي واستئناس الحيوانات المتوحشة وتربيتها، ومنها الصيد. وثمة شعوب تعيش على إحدى هذه الوسائل، وهناك شعوب أخرى تمزج بين هذه الطرائق المختلفة لكسب الثروة وتعيش حياتها في رغد وكفاية[2]. والطريف هنا أن أرسطو قد عدّ الحرب وسيلة طبيعية لكسب الثروة إلى حد ما باعتبارها صورة من صور الصيد، فهي تشمل الصيد الذي يصطنعه الإنسان للوحوش والناس الذين خلقوا ليطيعوا، فامتنعوا عن الطاعة. إن حربا من أجل اصطياد هؤلاء الأرقاء «قضى الطبع نفسه بمشروعيتها»[3] عند أرسطو. ولنضيف هذه النقيصة الكبرى إلى جانب نقيصته الأكبر في الحكم بمشروعية الرق وتبريره استعباد البشر للبشر لدرجة أنه كما رأينا الآن قد اعتبر الحرب وسيلة طبيعية وضرورية لاصطيادهم كما يصطاد الناس الحيوانات سواء بسواء!!

على أية حال، فتلك كانت صور الاقتصاد الطبيعي الضرورية لحياة البشر والشعوب البدائية، وحينما تتعقد الأمور ويكثر البشر وتقل فرص المقايضة بين البشر سلعًا بسلع لسد الحاجات الضرورية، يمكن إجازة وسيلة جديدة للمقايضة (أو المعارضة حسب

(1) نفسه: (ب 3 - ف 23)، ص 116.
(2) نفسه: (ب 3 - ف 2 - ف 4 - ف 5)، ص 108 - 110.
(3) نفسه: (ب 3 - ف 8)، ص 110 -111.

المترجم العربي لكتاب السياسة) تتم باستخدام النقد؛ حيث يتم تصدير ما يفيض عن حاجة الدولة، واستيراد ما يلزمها من حاجات ضرورية باستعمال النقد ما دامت السلع الضرورية صعبة الانتقال بعينها بين هذه الدول. فالمال هنا سيكون وسيلة فقط لتسهيل عملية التبادل التجاري في الاستعمالات العادية للمعيشة على حد تعبيره[1].

إذن يمكن أن نضيف التجارة الشريفة التي تهدف إلى تبادل السلع بين الشعوب والدول؛ بهدف سد الحاجات الضرورية عن طريق استعمال النقد من ذهب وفضة وخلافه، يمكن إضافة هذا النوع من التبادل التجاري باستخدام الأموال إلى وسائل الاقتصاد الحقيقي.

ولكن هذه التجارة التي تستخدم المال عادة ما تتحول إلى فن لتداول المال بشكل مطلق؛ إذ إن «جميع التجار يرون مضاعفة نقودهم إلى غير حد»[2]؛ ومن ثمَّ فهم يعتمدون نوعًا من الاقتصاد لا يمكن أن يكون طبيعيًّا؛ لأنه «طريقة تولدت من النقد نفسه ومانعة إياه من التخصص الذي من أجله قد خلق»[3]. إن المال في رأي أرسطو قد خلق ليقوم عليه ما أسماه بالاقتصاد الحقيقي الطبيعي الذي يسهل عمليات التبادل السلعي بين الشعوب والدول. أما أن يكون المال والمتاجرة فيه بحد ذاته بغرض اكتنازه والإكثار منه، فهذا ما لا يعد اقتصادًا حقيقيًّا، بل هو كسب مضاد للطبع غايته تحقيق الثراء الذي لا نهاية له لصاحبه دون وجه حق، ودون فائدة حقيقية تعود على المجتمع.

رابعًا: تصنيف الحكومات السائدة ونقدها:

(أ) نقد أرسطو لجمهورية أفلاطون:

اهتم أرسطو بنقد صور الحكم الشائعة سواء في الواقع السياسي المعاش أو في الدساتير وصور الحكومات التي تصورها مفكرو عصره. وقد شغل نقده لصورة الدولة المثالية عند أفلاطون سواء في الجمهورية أو في القوانين ثلاثة أبواب كاملة من الكتاب الثاني لكتاب السياسة.

---

(1) نفسه: (ب 3 – ف 11 - 12 - 13)، ص 111 - 113.

(2) نفسه: (ف 18)، ص 114.

(3) نفسه: (ف 23)، ص 117.

فلقد بنى أفلاطون تصوره للدولة المثالية على فكرة محورية ظلت هاجسًا مسيطرًا عليه طوال الوقت سواء في الجمهورية أو في القوانين، وهي فكرة وحدة الدولة وفي سبيل الحفاظ على وحدة الدولة كانت نظريته الشهيرة في الشيوعية بشقيها؛ شيوعية النساء والأولاد وشيوعية الملكية.

ورغم موافقة أرسطو لأفلاطون عمومًا على ضرورة الحفاظ على وحدة الدولة، إلا أنه وجد أن الإجراءات التي اتخذها أفلاطون لذلك ليست إلا الإجراءات النقيض؛ فهي إجراءات قد تفسد هذه الوحدة أكثر مما تحافظ عليها؛ فمن جهة الدعوة إلى شيوعية النساء أكد أرسطو أن ثمة عقبات عديدة تحدثها هذه الدعوة في الدولة لا سبيل إلى مواجهتها، وهي مؤدية حتمًا إلى حدوث صراعات وشقاقات أكثر مما تؤدي إليه من نفع؛ فهذه الشيوعية التي يترتب عليها أول ما يترتب شيوعية الأولاد؛ إذ سيكون الأبناء هم أبناء الكل وكل منهم لا يعرف مَن هو أبوه ولا من هي أمه. ولما كان وجه الشبه بين الآباء والأبناء مسألة طبيعية فثمة صراعٌ سينشب حينما يبحث الآباء عن أبنائهم بين كل هؤلاء الأبناء، وبين الأبناء في محاولة للبحث عن والديهم. فأيها أفضل أن تكون الصلة واضحة عن طريق المصاهرة والروابط العائلية، أم البحث عنها بعد أن تم القضاء عليها في ظل نظام الشيوعية؟![1].

ومن جهة أخرى فإن الجهل بالروابط الأسرية والقانونية لدى الآباء والأبناء سيترتب عليها أصنافٌ من المفاسد أبرزها شيوع انتهاك الحرمات، والقتل العمد أو الخطأ، وشيوع المشاجرات والسباب بين الجميع، كما أن الفاحشة وممارسة الشهوات الجسدية بين العشاق ستكون مباحة وغير مدانة في غياب الروابط الأسرية التي ربما تكبح جماح هذه الشهوات بين الأخوة والأخوات والآباء والأمهات. إن كل تلك الموبقات ستشيع في ظل انعدام الرعاية المتبادلة بين الآباء والأبناء، وفي ظل انعدام روابط القرابة وقيود الأسرة[2].

---

(1) نفسه: (ك 2 – ب 1 – ف 11 - 12 - 13)، ص 130 - 131.

(2) نفسه: (ك 2– ب 1– ب 14 - 15 - 16 - 17)، ص 131 - 133.

وقد كان أرسطو على حق تمامًا حينما أعلن في ثنايا نقده لآراء أفلاطون حول الشيوعية بشقيها «للإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة، وهما الملكية والعواطف. وأنه لا محل لأحد هذين الإحساسين وللآخر في جمهورية أفلاطون»[1].

أما بخصوص شيوعية الملكية فإن أرسطو رغم إعجابه بالمظهر الخلاب الذي يشيعه أفلاطون في جمهوريته من المحبة الإنسانية والدعوة إلى التكافؤ العجيب للرعاية الذي ينبغي أن يشمل أهل المدينة أجمعين[2]. إلا أنه يرى أن النتائج المترتبة على إلغاء الملكية لن تقضي على فساد أخلاق الناس كما تصور أفلاطون، بل بما ستزيد المشاحنات والخصومات بينهم؛ فقد تساءل أرسطو بحق: «أليس يرى في الواقع أن بين الشركاء والملاك على الشيوع في أكثر أحوالهم من الخصومات أكثر مما بين ملاك الأموال على الانفراد»[3]. فعدد الخصومات بين الشركاء أو بين ما تشيع بينهم الملكية في أي شيء أكثر بكثير من تلك التي تحدث بين أفراد ذوي ملكيات فردية مستقلة.

ومن جانب آخر فإنه في ظل تطبيق الشيوعية «لا تطاق المعيشة»[4] على حد تعبير أرسطو؛ وذلك لأن الملكية فطرة فطر الناس عليها، وقد أكد ذلك أفلاطون نفسه على لسان سقراط في الجمهورية حينما تحدث عن أن بعض الناس في لحظة الولادة يصب الله من الذهب في نفوسهم، في حين يصب الفضة في نفوس غيرهم، ويصب النحاس والحديد في نفوس مَن يجب أن يكونوا زراعًا أو صناعًا[5].

على هذا النحو القاطع رفض أرسطو إجراءات أفلاطون التي كان ظاهرها الحفاظ على وحدة الدولة، واتضح بعد التحليل أنها ربما تؤدي إلى مزيد من التفسخ والصراعات؛ نظرًا لأنها في الواقع إجراءات مضادة للطبيعة البشرية.

---

(1) نفسه: (ك 1 – ب 1– ف 17)، ص 133.
(2) نفسه: (ك 2 – ب 2 – ف 8)، ص 136.
(3) نفسه: (ك 2 – ب 2 – ف 9)، ص 136 - 137.
(4) نفسه: ص 137.
(5) نفسه: (ك 2 – ب 2 – ف 15)، ص 139.

ولم يتوقف نقد أرسطو لأفلاطون عند نقده لنظرية شيوعية النساء والملكية في الجمهورية، بل انتقده أيضًا حينما أباح الملكية والزواج في القوانين، واعتبر أن الشروط التي حددها للاثنين غير محققة للعدالة وحفلت بالكثير من الأخطاء(1).

(ب) التصنيف السداسي للحكومات:

والحق أن أرسطو رغم نقده للكثير من آراء أفلاطون في الجمهورية والقوانين، إلا أنه قد استفاد من تلك الآراء عمومًا في فلسفته السياسية وخاصة من التحليل الأفلاطوني المحكم لأنواع الحكومات الفاسدة والتمييز بينها وبين الحكومات الصالحة، خاصة ذلك التصنيف السداسي الذي ورد في محاورة السياسي(2). إذ اتخذه أرسطو فيما يبدو أساسًا انطلق منه في تقسيمه للحكومات جاعلًا من المصلحة العامة معيارًا له(3)، فالحكومات الصالحة هي التي تحكم بموجب دساتير تحقق هذه المصلحة العامة وتحافظ عليها. أما الحكومات الفاسدة فهي التي تخرج عن تحقيق الصالح العام وتنحرف عنها لصالح تحقيق أهداف شخصية وذاتية لأفرادها.

لقد نظر أرسطو إلى الحكومات من زاويتين؛ الزاوية الأولى هي الغاية التي تحققها هذه الحكومات وهي ما أشرنا إليه في الفقرة السابقة، والزاوية الثانية هي عدد أفراد هذه الحكومات، فمن يتولى الحكم عمومًا إما فرد وإما أقلية من المواطنين، وإما المواطنين كافة(4).

وإذا ما أخذنا بزاويتي النظر معًا لوجدنا أنفسنا أمام ستة أنواع من الحكومات؛ ثلاثة منها صالحة هي ما تجعل من المصلحة العامة هدفًا لها وغاية تحققها، وثلاثة منها فاسدة هي ما تجعل من مصالح أفرادها غاية لها دون المصلحة العامة.

---

(1) انظر: نفس المصدر (ك 2 – ب 3)، ص 141 - 147.

(2) انظر: ما كتبناه عن ذلك التصنيف في: الجزء الثاني من تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 286.

وراجع: Plato: The Statesman, Eng. Trans. By B. Jowett, In Great Books of The Western World, University Of Chicago, 1988.

(3) انظر: جاك شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 97.

(4) أرسطو: نفس المصدر (ك 3 – ب 5 – ف 1)، ص 198.

أما الثلاثة الصالحة فهي على التوالي: الملكية (وهي حكومة الفرد العادل) - الأرستقراطية (وهي حكومة الأقلية من الأخيار) - والجمهورية (وهي حكومة الأكثرية التي تحكم ولا غرض لها إلا تحقيق الصالح العام). أما الحكومات النقيض لهذه الحكومات الصالحة فهي: الطغيان وهي مكونة من الملك الذي لا موضوع له إلا تحقيق منفعته الشخصية - الأوليغارشية (الأوليجاركية)، وهي الحكومة التي لا هدف لها إلا تحقيق المصالح الذاتية للأغنياء - الديماجوجية وهي حكومة الأكثرية التي موضوعها تحقيق المنافع الخاصة للفقراء ولا واحدة من هذه الحكومات حسب تعبير أرسطو «تفكر في الصالح العام»[1].

وقد أفاض أرسطو بعد ذلك في تحليل هذه الأنواع الستة بدرجاتها المختلفة، فثمة صور متعددة للملكية أسوأها بالطبع الطغيان، وثمة صور متعددة للأرستقراطية التي أسوأها الأوليجارشية، وثمة صور متعددة للديمقراطية. ولكل هذه الصور من الحكومات مزايا وعيوب إلا أن بعض هذه الحكومات قد يصلح لدى شعب معين في ظروف معينة وبعضها لا يصلح، وإذا ما نجح القائمون على الحكومة بوجه عام وخاصة في تلك التي أسميناها صالحة في الحرص على الدستور الذي هو مبدأ حكمها ونفذت القوانين المحققة للمصلحة العامة، فهي ستظل قائمة ولا تخضع للتغيير من قِبَل المحكومين. أما إذا فشل القائمون عليها في الحرص على دستور المدينة ولم يخضعوا للقانون واستباحوا الحكم لتحقيق مصالحهم الذاتية فسيخضعون حتمًا للتغيير من قِبَل المحكومين. وقد دعى ذلك أرسطو لتساؤل كبير وهام: ما هي أسباب تغيير الحكومات والدساتير؟ وما هي طرق التمرد على الحكومة والدستور؟ ومن ثمَّ يقوده ذلك إلى تساؤل أهم عن كيفية المحافظة على الدساتير القائمة عامة، وعلى كل منها في المكان الذي يحكم فيه من خلاله بوجه خاص؟!

(1) أرسطو: نفس المصدر (ك 3 - ب 5 (ف 2 - ف 3)، ص 199.

خامسًا: الثورات: أسبابها وعلاجها:

لقد خصص أرسطو الكتاب الثامن[1] والأخير من كتاب السياسة بكامله لدراسة هذه الظاهرة التي قد تواجه أي صنف من أصناف الحكومة، مقسمًا حديثه إلى جزأين الأول امتد من الباب الأول حتى الكتاب السادس، وتحدث فيه عن علل الثورات المختلفة في ظل نظم الحكم المختلفة، والثاني عن علاج هذه الظاهرة ووسائل تلافيها في ظل نظم الحكم المختلفة أيضًا، وامتد حديثه عن ذلك من الباب السابع حتى الباب التاسع، بينما خصص الباب الأخير من هذا الكتاب لنقد نظرية أفلاطون عن الثورة وبيَّن الأخطاء التي وقع فيها نتيجة إيجازه الشديد للكلام في هذه الظاهرة الهامة.

(أ) أسباب الثورات:

لقد بدأ أرسطو بعرض العلة العامة للثورات في ظل معظم نظم الحكم، وهي تلك العلة السياسية؛ إذ إن كل المذاهب السياسية في رأي أرسطو تعترف بحقوق وبمساواة تناسبية بين المواطنين وهذا ما عرفه أرسطو في فلسفته الأخلاقية بالعدالة الهندسية (التوزيعية) – إلا أن هذه المذاهب تحيد عنها حين التطبيق؛ فالديماجوجية (أي الديمقراطية الفاسدة) تتولد دائمًا على التقريب مما يدعى من تقرير مساواة مطلقة وعامة لم تكن واقعية إلا من بعض الوجوه. ولأن الجميع متساوون في الحرية السياسية فقد ظنوا أنه كان يجب أن يكونوا كذلك على وجه الإطلاق، والأوليجارشيه تتولد مما قد ادعى من تقرير لا مساواة مطلقة، وعامة لم تكن واقعية إلا في بعض النقاط؛ لأن الكل وهم ليسوا لا متساوين إلا في الثروة قد افترضوا أنه كان يجب أن يكونوا غير متساوين في كل شيء وبلا حدود[2].

(1) هذا هو الكتاب الثامن في ترجمة سانتهلير الذي اعتمد عليها أحمد لطفي السيد في العربية فقط. أما في الترجمات والنشرات الأخرى للكتاب فهو «الكتاب الخامس». وقد استند سانتهلير في وضعه لهذا الكتاب في موضعه الجديد هذا على الفقرة الأولى من الباب الأول منه. (انظر: نفس المصدر ك 8 – ب 1)، وهامش (1) ص 386 من الترجمة العربية.

(2) نفسه: (ك 8 – ب 1 – ف 2)، ص 386 - 387.

وبالطبع فهؤلاء وأولئك في ظل هذين النظامين السياسيين وأشباههما يثورون، إما طلبًا للمساواة كما تصوروها، وإما طلبًا للامساواة كما تصوروها.

وأرسطو يعلق على ذلك بعبارة تحتاج للكثير من التأمل من قِبَل رجال السياسة بأنه «إذا لم يحصل الناس في أمر السُّلطة السياسية على كل ما يظنون باطلًا أنهم إياه مستحقون فزعوا إلى ثورة»[1].

إن سعي الناس لتغيير أي نظام سياسي ربما يكون ناتجًا عن فهم خاطئ لمعنى المساواة التي يتيحها الدستور الذي تحكم الحكومة بمقتضاه، وربما يكون في الوقت ذاته ناتجًا، وهذا هو الأهم، عن فشل هذه الحكومة في إيضاح هذا المبدأ السياسي الذي تقوم عليه للمحكومين والتزام أفرادها أنفسهم به.

إن الثورات على وجه العموم ترد في عللها العامة حسب تعبير أرسطو إلى أمور ثلاثة هي: الاستعداد النفسي لأولئك الذين يثورون، وغرض الثورة، وثالثًا الظروف التي تجلب الاضطراب والشقاق بين المواطنين[2].

وفيما يخص ما يهيئ النفوس للثورة، فهذا هو ما أشرنا إليه؛ إذ يثور المواطنون تارة بسبب الرغبة في المساواة متى رأووا أنفسهم مع أنهم متساوون على ما يزعمون مضحى بهم لضروب من الامتياز، وتارة بسبب الرغبة في اللامساواة وفي السُّلطة السياسية عندما لا يكون لهم من الحقوق أكثر مما للآخرين أو أقل، على رغم ما يفترضون لأنفسهم من الفضل[3]. وهناك الكثير من العلل الأخرى للتمرد أو للثورة منها مثلًا:

1- وقاحة وشراهة الحكام حينما يثرون على حساب الأفراد والجمهور؛ مما يجعل الناس يشعرون بالإهانة والظلم فيثورون[4].

---

(1) نفسه: (ف 3)، ص 387.

(2) نفسه: (ك 8 - ب 2 - ف 1)، ص 390.

(3) نفسه.

(4) نفسه: (ف 4)، ص 391.

2 - الخوف الذي قد يكون سببًا للفتنة والاضطراب، حينما يثور المجرمون خشية العقاب، أو حينما يحس المواطنون أنهم ستحل بهم كارثة من قِبَل الحكام فيثورون قبل أن تحل بهم تلك الكارثة[1].

3 - الاحتقار الذي قد يتولد عنه أيضًا الفتن والأعمال الثورية؛ ففي ظل الأوليجارشية تثور الأكثرية، حينما يخشون أنهم أبعدوا عن كل وظيفة عامة مهمة بحجة أنها تفوق قدرتهم، وفي الديمقراطية قد يثور الأغنياء احتقارًا للعربدة الشعبية والفوضى[2].

4 - النمو غير المتناسب لبعض الطبقات قد يسبب الانقلابات السياسية؛ فالشأن في الدولة كما في الجسم يجب أن تنمو الأجزاء فيه بتناسب معين حتى يظل اتساق الأعضاء والجسم قائمًا. هكذا الحال في الجسم السياسي للدولة، فهو يتألف من أجزاء أو طبقات قد ينمو بعضها فجأة وفي الخفاء نموًّا غير متناسب مع هذا التناسب المفروض في الجسم السياسي للدولة. ومن ثمَّ تحدث الاضطرابات من قبل هذه الطبقة التي نمت فجأة مثل طبقة الفقراء في الديمقراطيات والجمهوريات[3].

5 - اختلاف الأصول التي تتكون منها الدولة يمكن أن يكون سببًا من أسباب الثورات؛ وذلك حتى يتم اختلاط تلك السلالات وانصهارها في مركب واحد؛ لأن الدولة على حد تعبير أرسطو لا يمكن أن تتألف من أي شعب اتفق، كما أنها لا تتألف في أي ظرف اتفق[4]. ومن ثمَّ فاختلاف أصول وأنساب الناس داخل الدولة يظل عاملًا من عوامل القلق والاضطراب والتمرد حتى تنصهر هذه السلالات ويختلط بعضها بالبعض.

6 - يمكن أن تقع الثورات نتيجة تغييرات بسيطة لبعض القوانين، فهذه التعديلات التي تتم دون أن يشعر بها أحد قد تسبب التمرد والثورة[5]. كما «أن الاختلاف على

(1) نفسه: (ف 5)، ص 392.
(2) نفسه: (ف 6)، ص 392.
(3) نفسه: (ف 7)، ص 393.
(4) نفسه: (ف 10)، ص 394 - 395.
(5) نفسه: (ف 9)، ص 394.

الوضع التخطيطي للمدينة وتوزيع الأراضي في الدولة قد يكون سببًا في حركات تمرد وثورات. وعادة ما يكون ذلك حينما يتم توزيع الأراضي بشكل يمنع من أن تكون للمدينة (أو للدولة) وحدة حقيقية»[1].

وإذا كانت تلك هي الأسباب العامة للثورات في ظل أي نظام من نظم الحكم، فقد تحدث الثورات لعلل معينة في ظل نظم معينة للحكم، وهي لاتخرج عن كونها روافد أو صور مستمدة من هذه العلل والأسباب العامة التي أوردناها، وقد بدا ذلك مما عرض أرسطو في البابين الخامس والسادس؛ حيث حلل تفاصيل تلك العلل العامة بالنسبة لنظامين من نظم الحكم هما الأوليجارشيه والأرستقراطية؛ ليتأكد أمامنا صدق التحليل العام لأسباب وعلل الثورات.

(ب) كيفية تجنب الثورات:

بقدر ما كان أرسطو ناجحًا إلى حد بعيد في إدراك العلل المختلفة للثورات، بقدر ما نجح في بلورة روشتة العلاج الناجحة لتلك العلل والأمراض التي تسبب الثورات، وهذه الوسائل التي تحفظ الدولة وتجنبها الدمار والثورات يمكن تعدادها باختصار فيما يلي:

1 - الحفاظ على القانون والالتزام به في كل صغيرة وكل كبيرة من شئون الدولة؛ ففي جميع الدول حسنة النظام أول ما يجب اصطناعه من عناية هو ألا يخالَف القانون في أي شيء كان، وأن يحترس بأشد ما يكون من أن يصاب القانون بأي أذى مهما ضعف. إن تعدي حدود القانون يلغم الدولة من حيث لا تشعر، كما أن النفقات الصغيرة متى تكررت انتهت إلى محق الثروات[2].

2 - الاعتدال في ممارسة السُّلطة ومراعاة العدالة في توزيع الوظائف والالتزام بمدد معينة لهذه الوظائف حتى لا يساء استخدامها، وذلك من خلال تشريعات محددة أو أي وسيلة أخرى فعالة، وضمان عدم تبديد أموال الدولة[3]. وكل ذلك لا يتم

(1) نفسه: (ف 12)، ص 395.

(2) نفسه: (ب 7 - ف 2)، ص 415.

(3) انظر: نفس المصدر (ك 8 - ب 8 (ف 4 حتى ف 13)، ص 416 - 420.

إلا بمراعاة أن مباشرة المناصب العليا تقتضي من أولئك الذين يشغلونها صفات ثلاثًا: الأول استمساك مخلص بالدستور، والثانية كفاية عظمى لتصريف الشئون، والثالثة فضيلة وعدل مناسبان[1].

ولا شك أن هذه الأمور جميعًا تدخل في إطار إدراك الوسط العدل بالنسبة للوظائف والموظفين والإدارة العامة للدولة، فالمطلوب مما سبق هو الاعتدال والقياس العادل في تطبيق المبدأ الذي يرتكز عليه أي شكل من أشكال الحكومة[2]. وألا يساء استخدام السلطة تحت أي مسمى ولتحقيق أي غرض شخصي مهما كان.

3 - وجود نظام تربوي مطابق لدستور الدولة، وتلك نقطة في غاية الأهمية من وجهة نظر أرسطو بالنسبة لاستقرار الدول؛ حيث إن أنفع القوانين - حسب تعبيره - تصير لغوًا إذا كانت الأخلاق والتربية لا تطابق المبادئ السياسية الديمقراطية في الديمقراطية والأوليجارشية؛ لأنه ينبغي أن يعلم حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن حسن السلوك، فالدولة عينها تشاطر في هذا الإخلال بالنظام[3]. ولقد سبق أرسطو بهذا المبدأ كل النظم السياسية الحديثة التي اتخذت بالفعل من نظامها التربوي أداة للاستقرار السياسي؛ نظرًا لأنها تربي وتعلم النشء المبادئ السياسية التي تقوم عليه وتغرس فيهم احترام هذه المبادئ.

على أي حال، فإن مراعاة أي نظام سياسي لهذه المبادئ الثلاثة كفيل بأن يحفظ له الاستقرار، ولحكومته ودستوره الدوام، ويجنبه الاضطرابات والقلاقل والثورات.

سادسًا: الحكومة المثلى ونظرية السلطات الثلاث:

لعلنا الآن بعد أن عرفنا تحليل أرسطو لنظم الحكم المختلفة ونقده لها، وكذلك أسباب الثورات التي يمكن أن تحدث ضدها وكيفية علاجها، يمكن أن نتساءل: أي صورة من

(1) نفس المصدر، (ف 14)، ص 421.

(2) انظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص 16.

(3) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 8 - ب 7 - ف 20)، ص 423.

الحكم يفضل أرسطو ومن أي طبقة يمكن أن تتشكل؟! ومن جانب آخر كيف يمكن لهذه الحكومة أن تحكم بصورة تحقق الاستقرار للدولة ككل؟!

لقد تساءل أرسطو نفسه هذه التساؤلات عن خير أنواع الدساتير وأنواع الحكومات، واتساقًا مع نظريته الأخلاقية في أن الفضيلة ليست دائمًا إلا وسطًا بين طرفين، فإنه وجد «أن كل دولة تشمل ثلاث طبقات متميزة؛ المواطنون الأغنياء جد الغنى، والمواطنون الفقراء جد الفقر، والمواطنون الموسرون الذين يشغل وضعهم الوسط بين هذين الطرفين»[1]؛ ومن ثمَّ استنتج أن الإجماع السياسي هو على الخصوص أحسن ما يكون متى تكون من مواطنين ذوي ثروة متوسطة، وأن الدول حسنة الإدارة هي تلك التي فيها الطبقة الوسطى أكثر عددًا وأشد قوةً من مجموع الطبقتين الأخريين. وقد أكد ذلك من خلال الاستشهاد بأن «المشرعين الأخيار ظهروا من هذه الطبقة الوسطى، فقد كان منها صولون»[2]. وهو أكبر وأعظم مشرع عرفته بلاد اليونان.

ومن هنا فقد رجح أرسطو أن تكون حكومة مشَكَّلة من أفراد هذه الطبقة هي أفضل حكومة، وأن نظامًا سياسيًا قادرًا على التكيف أفضل من غيره مع كل الأجسام السياسية بصفة عامة، ويكون بإمكانها جميعًا أن تحققه، ولا يتطلب فضيلة ليست في متناول الإنسان العادي، إنما هو النظام الدستوري Politeia بالمعنى الضيق للكلمة. إنه نظام "الجمهورية المعتدلة" التي تتشكل الدولة فيه من طبقات ثلاث وذات أغلبية من الطبقة الوسطى، ويحكمها حكومة دستورية من أفراد هذه الطبقة تلتزم في حكمها بدستور هو في واقع الأمر دستور مختلط أو معتدل بين النظام الأوليجارشي الذي يحكمه الأغنياء، والنظام الديمقراطي الذي يحكمه الفقراء[3]. إنه إذن نظام وسط في كل شيء في التشكيل الطبقي للدولة التي يحكمها، وفي التوسط بين طبقتي الأغنياء والفقراء بما يترتب على كل منهما

---

(1) نفسه: (ك 6 – ب 8 – ف 3)، ص 338 - 339.

(2) نفسه: (ب 8 – ف 9، ف 10)، ص 340 - 341.

(3) انظر: شوفالييه، نفس المرجع، ص 110 - 111.

من خصائص وعيوب قد تمثل خطرًا على الدولة وسببًا في إثارة الثورات فيها، ويحكمها فئة من تلك الطبقة الوسطى التي لا تطمع في ثروة ولا تعاني من فقر [1].

إن مثل هذه الحكومة التي تمثل الوسط العدل حسب تصور أرسطو بين أنواع الحكومات لا تحكم بشكل دكتاتوري أو مطلق؛ لأنها حكومة في دولة يفترض أن نظامها السياسي هو النظام الأمثل، والنظام السياسي الأفضل هو ما ينص المشرع فيه على أن ثمة سلطات ثلاثة: الجمعية العمومية، السلطة التنفيذية، السلطة القضائية. ولا تختلف الدول في الحقيقة إلا باختلاف هذه العناصر التي حدد أرسطو مهامها بدقة، فقد أشار إليها عمومًا بقوله: «إن الجمعية العمومية التي تتداول في الشئون العامة، وأن هيئة الحكام يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصها وطريقة التعبير فيها، والهيئة القضائية التي من شأنها بمحاكمها المتنوعة الفصل في المنازعات».

ثم بدأ التفصيل في الحديث عنها حسب أهميتها؛ فالسُّلطة التشريعية التي هي لديه الجمعية العمومية هي بلا شك أهم السُّلطات، وأنها تقرر على وجه السيادة السلام والحرب، وعقد المعاهدات وحلها، وتصدر القوانين، وتصدر أحكام الإعدام والنفي والمصادرة وتنظر في محاسبة الحكام[2]. أما تشكيل هذه السُّلطة فقد يختلف من نظام سياسي إلى آخر، لكنها لابد أن تكون موجودة في أي نظام سياسي لأي دولة فهي «هيئة الشورى»، وهي «السيد الحق للدولة» بتعبير أرسطو[3].

أما ثاني السُّلطات فهي السُّلطة التنفيذية، وهي التي تختص بإدارة الدولة وتوزيع المهام التنفيذية فيها. أما ما هي هذه الإدارات الأصلية التي ينبغي أن توجد في أي دولة سواء كانت صغيرة أم كبيرة؟ وكذلك ما هي الوظائف الأهم وعددها والمدد التي ينبغي أن تكون مناسبة ومحدده لتولي أي وظيفة، وهل يتم توليها بالانتخاب أم بالقرعة؟! تلك

(1) أرسطو طاليس: نفس المصدر، (ب 11 – ف 1)، ص 348.
(2) نفسه: (ف 2)، ص 348.
(3) نفسه: (ف 10)، ص 348.

تساؤلات طرحها أرسطو وحاول الإجابة على بعضها تاركًا الإجابات الشافية عن كل منها لكل نظام سياسي ولكل دولة بحسب ظروفها المتغيرة[1].

أما السُّلطة الثالثة، السُّلطة القضائية فهي بتعبير أرسطو سلطة المحاكم التي تفصل في المنازعات، ويمكن أن يرد الحديث فيها حول ثلاث نقاط: موظفوها واختصاصاتها وطريقة تأليفها، أما الموظفون فإن القضاة يمكن أن يتخذوا إما من جميع المواطنين وإما من جزء منهم. وأما الاختصاصات فإن المحاكم تكون عدة أنواع منها: (1) محكمة لتصفية الحسابات العامة، (2) محكمة للفصل في الأضرار التي تلحق الدولة، (3) محكمة للفصل في انتهاك الحرمات الدستورية، (4) محكمة لطلبات التعويض من الأفراد أو من الحكام، (5) محكمة تفصل في القضايا المدنية المهمة، (6) محكمة لقضايا القتل، (7) محكمة للأجانب.

أما طريقة تأليف هذه المحاكم فهي تتراوح بين طريقة الانتخاب أو طريقة القرعة[2]. وتلك كانت الصورة التي عاصرها أرسطو في دساتير دول المدينة اليونانية.

ولا شك أن هذه النظرية التي أدرك فيها أرسطو بهذا الشكل الرائع سُلطات الدولة الثلاث والفصل بينها، على أساس أن كل واحدة منها مستقلة بوظائف وموظفين ومهام محددة، لاشك أنها قد ألهمت فلاسفة السياسة الليبراليين المحدثين. فقد كان أرسطو أول مَن أدرك فيما يبدو الفرق بين الدولة والحكومة على اعتبار أن الدولة هي مجموع المواطنين وكل هذه السُّلطات، وأن الحكومة هي فقط إحدى سُّلطات الدولة وهي السُّلطة التنفيذية، وأن السيد الحق للدولة ليس هي وإنما هو السُّلطة التشريعية (الجمعية العمومية). وأن هاتين السُّلطتين لا يمنعان وجود سُلطة قضائية مستقلة بمحاكمها المختلفة للفصل بين الأفراد في منازعاتهم وجرائمهم، إنها حقًّا من النظريات المشرقة والأكثر معاصرة من بين نظرياته السياسية الأخرى.

---

(1) انظر: نفسه: (ب 12 – ف 1 – 14)، ص 352 - 359.

(2) انظر: نفسه: (ب 13 – ف 1 – ف 24)، ص 360 - 362.

ولعلها تقودنا بما فيها من محاسن إلى التساؤل: ماذا عن الدولة المثالية الفاضلة عند أرسطو، وما هي عناصرها، وما هي صورة الحكم فيها، وبما تختلف عن الرؤية الأفلاطونية للدولة المثالية؟!

سابعًا: المدينة الفاضلة:

بداية نود لفت الانتباه إلى أن حديث أرسطو هنا عن «مدينة فاضلة» كان حديثًا لا ينفصل - بل يتكامل - مع جوانب فلسفته السياسية الأخرى، وربما ما فاته ذكره في حديثه عن عناصر المدينة الفاضلة عبر كتابين كاملين من السياسة يكون قد استغنى عنه حتى لا يكون تكرار. ولعل هذه النقطة التي نشير إليها الآن تقودنا إلى تساؤل هام: هل كان من الضروري أن يتحدث أرسطو عن دولة مدينة فاضلة جديدة بعدما انتقد هو أفلاطون في ذلك؟! وبعدما قدم تلك النظريات السياسية التي أشرنا إلى بعضها، والتي تتضمن تلقائيًّا صورة الدولة وأساسها وعناصرها الأساسية ونظام السُّلطات فيها ...إلخ؟!

الحقيقة أنني أعجب من أن أرسطو لم يلتفت إلى هذا التساؤل وتحدث عن دولة مدينة فاضلة وكأن قد أصبح قدرًا مقدورًا أن يتحدث عن ذلك رغم أنه قد فات فعلًا أوانه؛ ذلك أن أرسطو قد شهد بالفعل سقوط نظام دول المدن تحت وطأة التوسع الإمبراطوري الذي قامت به مقدونيا مجتاحة كل تلك الدول، بل وشهد من سيطرتها بقيادة تلميذه الإسكندر على مناطق كثيرة من مناطق العالم المعروفة، وكان من بينها مناطق شهدت إمبراطوريات ضخمة في التاريخ القديم مثل فارس ومصر. إذن لنتساءل: ما هو مبرره إذن في التحدث عن دولة مدينة فاضلة؟! وهل كان بإمكان أي دولة مدينة مهما كانت فاضلة أن تقف أمام الزحف الإمبراطوري لمقدونيا وفتاها الذهبي: الإسكندر؟!

الحق أنه لم يعد ثمة مبرر إلا أنه قد تحدث عن معالم تلك الدولة الفاضلة كمجرد تقليد غرسه في نفسه - دون أن يشعر - حب أفلاطون وضرورة أن يقلده حتى في ما فضل أن ينتقده كثيرًا فيه دولة المدينة المثالية! ومن ثَمَّ جاءت مدينته هو باهتة المعالم ليس فيها حرارة الإبداع ولا دفقة التأمل لصالح مستقبل أفضل كما كان الشأن عند أفلاطون.

على أي حال، لقد بدا هذا التقليد لأفلاطون من البداية حيث كان أرسطو أميل إلى بناء مثل هذه الدولة على الفرد وليس على الأسرة كما كان شأنه في بداية تحليله للمسألة السياسية في مطلع «السياسة»، فها هو يعرف الدولة الفضلى بأنها «هي بالبديهة تلك التي فيها كل مواطن أيًّا كان يستطيع بفضل القوانين أن يحسن تعاطي الفضيلة – ويكفل لنفسه أكثر ما يكون من السعادة»[1]. وبالطبع لا أحد ينكر على أرسطو أن الأسرة مكوِّنها الأساسي الفرد، ومن ثمَّ يحق له البناء على الفرد لا على الأسرة، لكن كان قد عاب على أفلاطون ذلك، وفضل البدء من الأسرة وبحث الروابط داخلها من خلال فهم كان أكثر دقة وشمولا لمعنى الضرورة الاجتماعية.

لقد دخل أرسطو في إيراد تفاصيل عناصر مثل هذه الدولة الفاضلة ووضع شروطًا قاسية مفرطة في المثالية لكل عنصر منها، وإلى بعض هذه التفاصيل:

أولا: فمن حيث سعة المدينة وعدد سكانها ينتقد أرسطو أولئك الذين يتصورون أن الدولة السعيدة ينبغي أن تكون فسيحة الأرجاء، ويؤكد أن لكل دولة مهمة تقوم بها، وأن أكبر دولة هي التي تستطيع على خير وجه أن تقوم بمهمتها «وليس مهمًّا في أداء الدولة لمهمتها مدى سعة مساحتها أو كثرة عدد سكانها؛ لأنه ينبغي أيضًا التمييز بين دولة عظيمة ودولة كثيرة السكان. إن الشواهد تثبت في رأيه: «أن من العسر، بل ربما من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عددا مما ينبغي، والقوانين الصالحة تنتج بالضرورة النظام الحسن، غير أن النظام ليس ممكنًا في جمع أكبر مما يلزم، فالقدرة الإلهية التي تشمل العالم بأثره هي وحدها القادرة على إقرار النظام فيه»[2].

لكل ذلك يقول أرسطو ببساطة: إن الجميل ينتج عادة من توافق العدد والسعة، والكمال للدولة يكون بالضرورة بأن يجمع في رقعة كافية عددًا مناسبًا لها من المواطنين[3]. إن المدينة المثالية عنده ينبغي أن تتكون إذن من مساحة تمكن الكتلة السكانية المجتمعة

---

(1) نفسه: (ك 4 – ب 2 – ف 3)، ص 240.
(2) نفسه: (ك 4 – ب 4 – ف 3 - 4 - 5)، ص 247 - 249.
(3) نفسه: (ك 4 – ب 4 – ف 6)، ص 249.

فيها سياسيًّا أن تقوم بتدبير أمور معيشتها، ولا ينبغي أن تنمو مساحتها فتزيد عن هذه الحدود، وكذلك لا ينبغي أن تقل مساحتها فلا تكفي لحاجة كتلتها السكانية.

ثانيًا: أما من حيث موقع هذه المدينة؛ فأرسطو يفترض ضرورة وجود عدة شروط إستراتيجية، منها أن يكون موقعها على أرض خصبة تكفي حاجة مواطنيها، وأن يكون هذا الموقع سهل المراقبة حتى يسهل الدفاع عنها وقت الحرب، وأن يكون هذا الموقع صالحًا سواء من جهة البر أو من جهة البحر؛ حتى يسهل تلقيها الإمدادات الغذائية ونقل ما يزيد عن حاجتها من البقول والأخشاب وسائر الحاصلات(1).

ثالثًا: أما بخصوص توافر عناصرها الضرورية للحياة، فيشترط أرسطو أن تكون كل عناصر الحياة طبيعية وبشرية موجودة ومؤهلة لإسعاد أهل هذه المدينة. وقد حصر هذه العناصر في ضرورة توافر المواد الغذائية الضرورية، ثم الصنائع والفنون المختلفة وتوافر الأدوات التي لا غنى عنها في الحياة، كذلك توافر الأسلحة التي من شأنها تأييد السلطة العامة للدولة في الداخل بتأديب العصاة أو دفع الأعداء الخارجين الذين يمكن أن يهاجموها. وأيضًا توافر المرافق العامة اللازمة للحياة، وكذلك الأشخاص الذين يقومون على هذه المرافق من أناس أغنياء ينفقون، وكهنة يقومون على أمر العبادة، وقضاة ليفصلوا في المنازعات، وكذلك الصناع والزراع والجنود ...إلخ(2).

ومع تأكيد أرسطو على وجود كافة العناصر السكانية اللازمة لتحقيق الكمال للدولة، إلا أنه يمايز بين هؤلاء المواطنين فليس مواطنًا حرًّا إلا الذين لا يمارسون الأعمال الخسيسة والمضادة للفضيلة؛ إذ ينبغي أن يتفرغ المرء من هؤلاء للفضيلة والاشتغال بالشيء العام. ومن ثَمَّ يقصر أرسطو في النهاية العناصر الأساسية للدولة على ثلاثة عناصر؛ اثنان منهما يقومان على الأمور السياسية هما: الجند والجمعية العمومية. والآخر يقوم على أمور ممارسة شعائر العبادة للألوهية وهؤلاء هم الكهنة.

(1) نفسه: (ك 4 – ب 5 – ق 1 – ف 6)، ص 251 - 253.
(2) نفسه: (ك 4 – ب 7 – (ف 1 – ف 5)، ص 257 - 258.

فالدولة لا تستغني عن وجود الزراع والصناع وأصحاب الحِرف المختلفة، لكن ما يقوم فيها على الشئون السياسية هما فقط رجال الحرب والقائمون على المداولات السياسية (أي أعضاء الجمعية العمومية).

رابعًا: أما بخصوص توزيع الثروات والملكيات، فقد ألمح أرسطو هنا إلى ضرورة الاستفادة من القوانين المنظمة لذلك في الدول القديمة ذات الخبرة الطويلة في ذلك ومنها مصر[1]. وربما تكون هذه المرة من الاستثناءات القليلة التي يذكر فيها أرسطو مصر كمصدر من مصادر فكره. فمن الطبيعي وبعد تأملات مستفيضة أن يقرر «أن حق الانتفاع مشتركًا بين المواطنين لأجل أن يكفل لهم عيشتهم». ومن الضروري أن تنقسم الملكيات عمومًا إلى قسمين؛ قسم منها عام يمكِّن الدولة من تسديد نفقات الإدارة ونفقات العبادة الإلهية؛ لأنها عبء مشترك على المدينة. وقسم خاص للأفراد على أن يمتلك كل مواطن قطعتين من أرض المدينة تكون إحداهما على الحدود والأخرى بالداخل؛ حتى يهب للدفاع عنها في الموضعين وقت الحروب[2].

وهو يرى أن هذا التوزيع عادل ويكفل المساواة بين المواطنين ويؤكد اتحادهم في مواجهة الأعداء. أما مَن هم الذين يزرعون هذه الأراضي فهم بالطبع العبيد الذين ينبغي ألا يكونوا جميعًا من بلد أو أمة واحدة، وألا يكونوا أهل حرب حتى نضمن صلاحهم للعمل وعدم تفكيرهم في الثورة[3] على المواطنين الأحرار مواطني المدينة الفاضلة.

خامسًا: أما بخصوص شروط الزواج والتناسل، فقد خاض فيها أرسطو كما خاض فيها أفلاطون تمامًا في محاورة القوانين وإن اختلفا في التفاصيل، وبالنسبة لأرسطو فقد شدد على ضرورة توافق الطباع بين الزوجين، وأن يتزوجا في السن المناسبة للزواج، وبعد تحليل وافٍ قرر أن السن المناسبة لزواج الفتاة بلوغها ثماني عشرة سنة، وبالنسبة للرجال سبع وثلاثين أو أقل قليلا، وهذه السن هي الأنسب للطرفين لكي يكون النسل قويًّا.

---

(1) نفسه: (ك 4 – ب 9 – (ف 4 – ف 5)، ص 263.

(2) نفسه: (ك 4 – ب 9 – (ف 6 – ف 7)، ص 264.

(3) نفسه: (ك 4 – ب 9 – (ف 8 – ف 9)، ص 264 - 265.

أما بخصوص الوقت المناسب لإتمام الزواج فينبغي الرجوع فيه للأطباء وعلماء الطبيعة؛ إذ يستطيع الأولون أن يعينوا الصفات لصحة الزوجين، ويستطيع الآخرون أن يخبروا بأي الرياح يحسن اختيارها، وإن كانت ريح الشمال في رأيه خير من ريح الجنوب. وطالب أرسطو الأمهات بأن يعنوا طوال مدة الحمل بالتزام نظام معين ويتجنبن الكسل ويخفضن من الغذاء، كما ينبغي تحديد عدد الأطفال وإن كانت الزوجات خصبة إلى ما وراء الحد المفروض فينبغي الإيعاز بالإجهاض. كما لا ينبغي بموجب القانون العناية بأولئك الذين يولدون مشوهي الخلقة. وكما تحددت سن الزواج المناسب، كذلك حدد أرسطو السن الواجب الإقلاع فيها عن ذلك، وهي سن الخمسين أو ما بعدها بأربع سنين أو خمس. أما إذا حدثت الخيانة من أحد الزوجين في فترة الزواج فينبغي أن يكون ذلك مجلبة للعار وليعاقب الخائن أو الخائنة على ذلك عقابًا فاضحًا وفي غاية الشدة[1].

سادسًا: أما بخصوص تربية الأطفال والعناية بهم؛ فقد حرص أرسطو على التأكيد على أهمية التغذية السليمة لهم منذ ولادتهم. وعلى ضرورة أن نجنب أبصارهم وأسماعهم كل مشهد وكل قول لا يليق بالرجل الحر. وإن بلغوا سن الشباب ينبغي أن يحرم القانون عليهم مشاهدة القطع التمثيلية البذيئة والمضحكة إلى أن يبلغوا السن التي يمكنهم فيها فعل كل شيء بعد أن يكونوا بالتربية السليمة قد تحصنوا من تلك الأخطاء. وقد تحدث أرسطو في هذا الإطار عن مرحلتين فقط من المراحل التربوية التي يمكن للأطفال أن يخضعوا لها ويسبقهما مرحلة تمهيدية من سن الخامسة إلى سن السابعة حيث يمكن أن يلقى عليهم الدروس التي ستلقى عليهم فيما بعد. أما المرحلة الأولى فمن السابعة إلى سن البلوغ وتبدأ الثانية بعد سن البلوغ حتى الحادية والعشرين[2]. ولم يشغل أرسطو نفسه كما فعل أفلاطون ببيان التدرج الذي ينبغي اتباعه في هاتين المرحلتين التربويتين وماذا ينبغي أن يتعلمه الأبناء في كل مرحلة وكيفية الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية... إلخ.

(1) انظر: نفسه: (ك 4 – ب 14– (ف 1 – ف 12)، ص 281 - 285.
(2) انظر: نفسه: (ك 4 - 15 (ق 1 – ف 11)، ص 286 - 289.

لقد اكتفى أرسطو فقط بتعيين هاتين المرحلتين التربويتين والمرحلة التمهيدية لهما زمنيًّا فقط. ثم تحدث عن المبدأ العام للتربية وهو مبدأ سياسي؛ حيث إن أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقوام الدولة «ومن ثمَّ فإن القوانين يجب أن تكون دائمًا مناسبة لمبدأ الدستور أي تعلم الأخلاق الديمقراطية يحفظ الديمقراطية، والإوليجارشية تحفظ النظام الأوليجارشي وهكذا»[1]. وهذا المبدأ السياسي للتربية يترتب عليه مبدأ آخر هو ضرورة أن تكون التربية في الدولة واحدة متماثلة لجميع أعضائها[2]، وألا يترك أمر التربية لكل مواطن يربي أولاده على هواه!

وقد أشار بعد ذلك إلى عموم ما اتفق عليه في عصره من المواد التعليمية؛ فهي أربعة أجزاء متميزة: الأدب والرياضة البدنية والموسيقى وأحيانًا الرسم. وبالنسبة للأول والأخير من هذه الأجزاء فإن منفعتهما محققة في الحياة كلها. أما الثاني فإنه هام نظرًا لأنه يورث الشجاعة. أما الموسيقى فمنفعتها – على حد تعبيره – مثار للشك لأنه عادة ما ينظر إليها على أنها لذة ليس غير[3]! فالآباء يقصد آباءه وأجداده من اليونانيين لم يروا في الموسيقى إلا مجرد استراحة خليقة بالرجل الحر[4]، وهو يضيف أنها استمتاع حق وأنها حاضة على الفضيلة إذا أحسن الاستمتاع بها؛ ولذلك فيمكن في رأيه إدخالها في البرامج التعليمية للأطفال[5]، فهي نافعة بالنسبة لهم لأنها تقيهم الملل وهي كذلك تصلح لتثقيف العقل وتزكية النفس معًا[6]، وليست كل الموسيقى بالطبع محققة لهذين الأمرين وإنما فقط «الأغاني والألحان التي لها شيمة أدبية»[7]، والمقصود بأن يكون لها شيمة أدبية هنا، أن تكون هذه الأغاني والألحان محققة لمنفعة خلقية وذات أثر طيب في النفس.

(1) نفسه: (ك 5 – ب 1– ف 1)، ص 290.
(2) نفسه: (ف 2)، ص 290.
(3) نفسه: (ف 3)، ص 291.
(4) نفسه: (ف 6)، ص 294.
(5) نفسه: (ب 3 – ف 7)، ص 297.
(6) نفسه: (ب 7 – ق 4)، ص 308.
(7) نفسه: (ب 7 – ف 8)، ص 309.

وهكذا تمت معالم المدينة الفاضلة عند أرسطو بما يلزمها من شروط تبدأ بالمساحة وعدد السكان، وتنتهي بشروط خاصة بالتربية الفاضلة داخل هذه الدولة - المدينة الفاضلة، ووضح فيها تركيزه على المحافظة على التقاليد اليونانية التي عاصرها، وإن كان قد تأثر فيها ببعض التعاليم الشرقية وبعض الآراء الأفلاطونية. لكن السؤال الذي لا يزال يحتاج إلى إجابة شافية: ماذا في هذه المدينة الفاضلة يختلف بوضوح عما قدمه أستاذه أفلاطون، خاصة وأنه قد أصر كما أشرنا فيما سبق على نظام «دولة المدينة» في عصر تحققت فيه فعلًا أول إمبراطورية غربية يونانية في التاريخ.. إمبراطورية الإسكندر انطلاقًا من مقدونيا! فهل كان بإمكان مثل هذه المدينة مهما كانت مثالية في كل شروطها وكافة نواحيها أن تصمد أمام إمبراطورية مثل هذه؟! أم أن الأمر هنا كان مجرد رسم معالم مدينة مثالية رغم أن كل الأحداث الواقعية كانت قد أنهت وإلى الأبد «دولة المدينة»!! وإذا كان ذلك كذلك، فهل لا يزال أرسطو هو فيلسوف الواقعية السياسية أم أن الأجدر بنا أن نقول هنا إنه خرج من عباءة الواقعية، بل خرج من عباءة محاولة التوفيق بين الواقع والمثال[1] إلى مثالية متطرفة لا يمكن أن يقبل بها أحد لا في عصره ولا بعد عصره؛ لأنه كما قلنا رسم معالمها في زمن كان قد ولَّى فيه وإلى غير رجعة نظام «دولة المدينة».

(1) انظر دراستنا: أرسطو واكتمال المشروع الحضاري اليوناني: منشورة في كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الثالثة، دار قباء لطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

الفصل العاشر

فلسفة الفـن

تمهيد:

رأينا فيما سبق حين الحديث عن تقسيم العلوم أن ثمة صنفًا ثالثًا يمكن أن يطلق عليه العلوم الإنتاجية، ومن الإنتاج أو الفن عمومًا نوعان عند أرسطو: الإنتاج الصناعي النافع في الحياة العملية، والإنتاج الفني أو ما يعرف الآن بالفنون الجميلة. وقد وضع أرسطو كتاب الشعر لدراسة النوع الثاني من الإنتاج فهو علم إنتاجي؛ فالفنون وعلى رأسها الشعر هي نوع من الإنتاج التخيلي. وقد جاء اسم الكتاب باليونانية Poetica معبرًا عن ذلك فهو يشير بوجه عام إلى الإنتاج الفني عمومًا، وقد وضح من الكتاب أن أرسطو قد كتبه وتحت بصره كل الإنتاج الأدبي البديع الذي أبدعه الشعراء والأدباء اليونانيين[1]، فلم يكن الكتاب مقصورًا على نظرية أرسطو في الشعر بل في الفنون جميعًا قصة ومسرح وشعر، التراجيدي منها والكوميدي، وكذلك على رؤية أرسطية ناضجة في النقد الفني. وكل ذلك قدمه أرسطو متسقًا مع رؤيته الفلسفية العامة ميتافيزيقية كانت أو أخلاقية، طبيعية كانت أو سياسية. ولا أدل على ذلك من أنه قد لمس موضوعات كتاب الشعر في مؤلفاته الأخرى، وخاصة كتاب السياسة الذي تحدث فيه تفصيلًا عن نظريته في التربية عمومًا والتربية الموسيقية على وجه الخصوص، وخص الموسيقى فيه بجزء كبير[2].

---

(1) د. أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م، ص 59 - 60.

(2) انظر: أرسطو طاليس: كتاب السياسة، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، الكتاب الخامس، ص 298 - 310.

وكتاب الخطابة الذي يعد حديثًا في أحد الفنون، فن الخطابة وكذلك كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا في موضوعه، موضوع التمييز بين الفضيلة والرذيلة بفلسفة الفن وأنواعه وبنظريته النقدية المبنية التي يميز فيها بين الفن الجيد والفن الرديء على أساس أخلاقي.

أولًا: الفن محاكاة:

إن الإنتاج الفني عمومًا عند أرسطو محاكاة؛ فالفنون الجميلة عمومًا تعتمد على المحاكاة؛ فهي تشترك جميعها في هذه الصفة صفة المحاكاة، ولكنها لاتستغرق وحدها هذه الصفة، بمعنى أن كل فن جميل فيه محاكاة، لكن ليست كل محاكاة فنًا جميلا[1].

ولننظر عمومًا في معنى المحاكاة عند أرسطو، ثم نوضح كيف أن الفنون الجميلة عنده كلها محاكاة، وإن اختلفت صور المحاكاة من فن إلى آخر.

(أ) معنى المحاكاة:

من المعروف أن أفلاطون سبق أرسطو للحديث عن أن الفن محاكاة، وإن كان قد ميز بين الفن الجيد والفن الرديء على أساس نظريته الفلسفية العامة؛ فإن كان محاكاة للأصل الذي يلتزم الحق والخير والجمال، وإن غاب عن الفنان هذه المعرفة الوثيقة بالأصل الذي يحاكيه، يكون الفن الرديء الذي هو محاكاة للطبيعة؛ ومن ثَمَّ يكون هذا النوع من الفن مجرد خداع وتمويه لإثارة اللذة الحسية لذة الجاهلين والسذج. وفي ضوء هذا كان نقد أفلاطون العنيف لفنون عصره المستحدثة التي لا تراعي ضرورة المعرفة الحقيقية لمعاني الحق والخير والجمال[2].

(1) انظر: تقديم د. زكي نجيب محمود لترجمة د. شكري عياد لكتاب الشعر لأرسطو، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م، ص(هـ).

(2) د. أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص 40.

وانظر أيضًا: ما كتبناه عن أفلاطون والفن، نشر في فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الثالثة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، الفصل السابع، ص 112 وما بعدها.

أما أرسطو فقد كان له فضل ضبط المصطلح وتطبيقه على الفنون الجميلة وحدها[1]. كما كان له فضل التأكيد على «أن المحاكاة أمر فطري موجود للناس منذ الصغر، وأن الإنسان يفترق عن سائر الأحياء بأنه أكثرها محاكاة وأنه يتعلم ما يتعلم بطريق المحاكاة»[2]. وبالطبع فإن الإنسان الفنان في محاكاته ليس مجرد إنسان عادي، بل هو منتج مبدع فهو لا يحاكي الأشياء المحسة كما هي أو يحاكي حقائقها كما عند أفلاطون، وإنما المحاكاة هي في الأساس عند أرسطو محاكاة للشخصيات والانفعالات والأفعال الإنسانية، فهي إذن ليست مجرد محاكاة للعالم المحسوس بأشيائه وكائناته الحية والجامدة، بل هي تتعدى ذلك لتكون محاكاة لدنيا الحياة العقلية داخل الإنسان[3]. لقد طور أرسطو إذن معنى المحاكاة في الفن فجعلها أفضل ما تكون حينما تكون محاكاة ليس للطبيعة الخارجية فقط، بل أيضًا للطبيعة الداخلية للإنسان بما فيها من معاناة وإحساسات.

(ب) وسائل المحاكاة:

إن للمحاكاة عند الفنان وسائل تختلف بمقتضاها صورة الفن الذي يبدع فيه ومجاله، وهذه الوسائل هي العناصر الثلاث: الإيقاع **Rhythm**، اللغة **Language**، والنغم **Tune**. وهذه الوسائل تشترك جميعًا في صفة التعاقب على لحظات الزمن في فترة معينة، في مقابل صفة الامتداد المكاني الذي تتميز به الفنون التشكيلية من تصوير ونحت. إن تلك الوسائل الثلاث تشكل جوهر الشعر؛ إذ إن جوهره في هذا الامتداد الزمني عبر الإيقاع واللغة والنغم. وإلى الشعر بهذا المعنى الواسع ترتد أو تتولد عدة فنون؛ حيث إن ثمة خمس حالات لتداخل الوسائل الثلاث السابقة:

1 - فإذا كنا أمام الإيقاع وحده .. كان فن الرقص.

2 - وإذا كنا أمام اللغة وحدها.. كان فن النثر (كما في المحاورات السقراطية).

---

(1) د. أميرة حلمي مطر، نفسه، ص 97.

(2) أرسطو طاليس: كتاب الشعر، ترجمة د. شكري عياد، سبق ذكره، ص 36.

(3) زكي نجيب محمود، نفس المرجع السابق، ص(و).

3 - وإذا اجتمع الإيقاع واللغة معًا.. كان الشعر بنوعيه شعر الملاحم، والمدح والمراثي.

4 - وإذا اجتمع الإيقاع والنغم معًا.. كان فن الموسيقى (موسيقى الآلات).

5 - وإذا اجتمعت العناصر الثلاثة (الإيقاع واللغة والنغم) .. كان الشعر الغنائي، وكانت التراجيديا والكوميديا[1].

وقد لخص أرسطو رؤيته بقوله عن الفنون السابقة: «فكذلك الأمر في الفنون التي ذكرناها»، فجميعها تحدث المحاكاة بالوزن (النغم) والقول (اللغة) والإيقاع، إما بواحد منها على الانفراد أو بها مجتمعة»[2].

(جـ) موضوع المحاكاة:

وإذا كانت تلك الوسائل المختلفة للمحاكاة تنتج تلك الفنون المختلفة، فإن السؤال هو: ماذا يكون موضوع المحاكاة التي يحاكونها؟!

إن المحاكاة عند أرسطو كما قلنا هي محاكاة للناس في أفعالهم وانفعالاتهم؛ فالذين يقومون بالمحاكاة يحاكون أناسًا يعملون.. وهؤلاء المحاكون بالضرورة إما أخيارًا أو أشرارًا، فإن ما ينتج من ذلك أن المحاكين إما أن يكونوا خيرًا من الناس الذين نعهدهم أو شرًّا منهم أو مثلهم كما هي الحال في التصوير[3]، وبقية الفنون الأخرى؛ فالفنان يحاكي الناس على شاكلته فإن كان خيرًا فهو يحاكي الخير، وإن كان ميالًا إلى الشر فهو يحاكي الشر؛ فقد يصور الفنان الناس خيرًا مما هم عليه فعلًا، أو أسوأ مما هم عليه أو قد يحاكيهم كما هم، وذلك كما قلنا يتم تبعًا لميوله أو تبعًا لانفعاله هو الآخر!

إن الشاعر عند أرسطو يحاكي الناس في فعلهم، ولما كان هؤلاء الناس أحد ثلاثة أصناف: فإما أن يكونوا أسوياء مع الطبيعة البشرية أو فوقها أو دونها، فإن الشاعر في شعره

---

(1) Ross (S. W. D.): Aristotle, P.277.

وكذلك: زكي نجيب محمود، نفسه، ص(و).

(2) أرسطو طاليس: نفس المصدر السابق (1)، ص 28.

(3) أرسطو طاليس: نفسه (2)، ص 32.

سواء يتفاوت في محاكاة الناس على ذلك النحو؛ فإن الشعر التراجيدي تصوير للجوانب السامية من البشر، بينما الكوميديا تصور الناس الذين هم دون المستوى المتوسط لا من حيث إنها تتعقب كل نواحي النقص في الطبيعة البشرية، بل من حيث إنها تختص بناحية واحدة مما يثير السخرية من تصرفات الإنسان.

وواضح من ذلك التصنيف لموضوعات المحاكاة في الفنون عامة وفي الشعر خاصة وبينهم الرباط الذي قلناه، إنما هو تصنيف يستند على أساس أخلاقي، فهو يصنف الناس إلى أخيار وأشرار أو أسوياء بين هؤلاء وأولئك. وبالطبع فإن هذا الأساس الأخلاقي لتصنيف موضوعات الفن والبشر تأثر فيه أرسطو بأستاذه أفلاطون الذي ربط بين الجمال والخير[1].

(د) طرق المحاكاة:

وبعد أن تعرفنا على معنى المحاكاة عمومًا وعلى وسائلها وموضوعها، ينبغي أن نعرف أنها تتخذ لديه صورتين؛ فالمحاكاة إما محاكاة بالرواية السردية أو محاكاة بالتخيل المسرحي. وعلى أساس هاتين الصورتين يميز أرسطو بين الملحمة والمسرحية؛ فالأخيرة تحاكي الفعل بالفعل نفسه والأولى تحاكي الفعل بالرواية عنه[2].

وها هنا يميز أرسطو تفصيلًا بين القصص الملحمية، وبين المسرحيات التراجيدية؛ فهما معًا يحاكيان الأفعال البشرية السابقة بشعر فيه الفخامة والجزالة، لكنهما يختلفان في أمرين هامين: أولهما: أن الملحمة تتمثل في لون واحد من النظم السردي الروائي. وثانيهما: أن الملحمة أيضًا لا تتقيد بفترة معينة من الزمن، كما في التراجيديا التي تقيد نفسها عادة بفترة محددة قد لا تتعدى اليوم الواحد. ومن ثمَّ فهما يختلفان في الطول وعلى ذلك يختلفان في الحدث الذي يصورانه؛ فقد يكون الحدث في الملحمة حدثًا

(1) د.زكي نجيب محمود، نفس المرجع السابق، ص. (ز-ح).
وانظر كذلك: Ross: Aristotle, P.279.
(2) د. زكي نجيب محمود، نفسه، ص (ح).

تاريخيًا ممتدًا لفترة طويلة. أما في التراجيديا فهي ملتزمة بحدث يكون مدته لا تتعدى هذا اليوم الواحد. وبالطبع فإن وحدة الزمن ووحدة الحدث يترتب عليها بالنسبة للتراجيديا أيضًا وحدة المكان؛ إذ إنه مادام الفعل واحدًا فلابد أن يكون مكانه واحدًا أيضًا، فلا يعقل أن يقع في مكانين مختلفين في وقت واحد[1]. أما بالنسبة للملحمة فإن طول الزمن يتيح فيها تعدد الأحداث وتتاليها، كما قد يتنوع المكان خلال تلك الأحداث. إن التراجيديا عند أرسطو قد تقبل الإبهار والروعة، لكن الملحمة أشد قبولًا لغير المعقول لأن الشخص لا يرى وهو يعمل. ومخالفة العقل هي أكبر ما يعتمد عليه عنصر الروعة.. فكل مَن يروي قصة يضيف إليها بعض العجائب ليسر السامعين، وقد كان هويروس خاصة هو الذي علَّم الشعراء الآخرين كيف يتقنون الكذب»[2].

وعلى ذلك يكون شعر الملاحم أكثر إبهارًا وروعة من الترجيديا؛ نظرًا للقدرة التي يمتلكها الشاعر من أمثال هوميروس على إضافة العجائب على القصص التي يرويها، وهذه العجائب أقرب إلى الكذب واللامعقول منها إلى الصدق والمعقول!

ثانيًا: الكوميديا:

إن من أهم الأنواع الأدبية عند أرسطو التراجيديا والكوميديا. وإن كان قد خصص معظم كتابه «الشعر» للحديث عن الترجيديا، فإن الأرجح أنه كان قد كتب قسمًا آخر عن الكوميديا، لكنه فُقد حسب الإشارات التي وردت في مؤلفات الأقدمين، والتي تتحدث عن قسمين لهذا الكتاب أحدهما تحدث فيه عن التراجيديا والآخر عن الكوميديا[3].

على أي حال فإنه رغم ضياع ذلك الجزء الذي فصل فيه أرسطو حديثه عن الكوميديا، فإنه قد عرفها قائلًا: «إنها محاكاة الأدنياء، ولكن لا بمعنى وضاعة الخلق على الإطلاق؛

(1) نفسه: ص (ح، ط).

وراجع: أرسطو طاليس: نفس المصدر (23)، الترجمة العربية ص 130، ص 132.

وأيضًا: نفس المصدر (24)، ص 134، ص 136.

(2) أرسطو طاليس: نفسه (24)، ص 138، ص 140.

(3) انظر: د. أميرة حلمي مطر، نفس المرجع، ص 59.

فإن المضحك ليس إلا قسمًا من القبيح، والأمر المضحك هو منقصة ما وقبح لا ألم فيه ولا إيذاء»[1]. كما تحدث عن بعض تاريخها الغامض؛ إذ لم يعرف بعد - كما قال - مَن الذي استخدم الأقنعة فيها، ومَن الذي جعل لها المقدمات أو زاد عدد الممثلين الذين يؤدونها، في الوقت الذي نعرف فيه أول مَن كتب القصص فقد كان صقليًّا، وكان كرايتس أول شاعر أثيني يهجر الشعر ويبدأ في كتابة قصص وحكايات ذات معنى عام[2].

وسبق أن أشرنا إلى أنه إذا ما اجتمعت معًا وسائل المحاكاة الثلاثة (الوزن واللفظ والنغم) كان الشعر الغنائي كما كانت الكوميديا والتراجيديا. كما أشرنا أيضًا إلى أن التراجيديا محاكاة للجوانب السامية للإنسان، بينما التراجيديا محاكاة للناس الذين هم دون المستوى الوسط، فهي كما أشار أرسطو في التعريف السابق تتعقب نواحي النقص في الناس الذين هم دون المستوى (الأدنياء). وتبرز أحد هذه الجوانب فيكون هذا مثارًا للسخرية والضحك في رأي أرسطو نقص وقبح، لكنه ليس مؤلمًا أو مؤذيًا؛ ومن ثَمَّ فهو متاح للترويح عن الناس الأخيار!

ثالثًا: التراجيديا:

(أ) معنى التراجيديا وعناصرها الأساسية:

يعرف أرسطو التراجيديا بقوله إنها: «محاكاة فعل جليل، كامل، له عِظم، في كلام ممتع تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه. محاكاة تمثل الفاعلين ولا تعتمد على القصص وتتضمن الرحمة والخوف لتحدث تطهيرًا لمثل هذه الانفعالات. وأعني بالكلام الممتع ذلك الكلام الذي يتضمن وزنًا وإيقاعًا وغناءً، وأعني بقول تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه أن بعض الأجزاء يتم بالعروض وحده على حين أن بعضها الآخر يتم بالغناء. وإذا كانت المحاكاة يقوم بها أناس يعملون فيلزم أولًا أن تكون تهيئة

(1) أرسطو طاليس: نفس المصدر (5)، الترجمة العربية ص 44.

(2) نفسه: (5)، ص 46.

المنظر جزءًا من أجزاء التراجيديا، ويلي ذلك الغناء والعبارة، وبهذه الثلاثة تتم المحاكاة، وأعني بالعبارة نظم الأوزان نفسه. أما الغناء فلا يخفى معناه على أحد»[1].

بتلك العبارة الموجزة البليغة عرف أرسطو الترجيديا وحدد مضمونها وهدفها؛ إن التراجيديا هي إذن ذلك البناء الدرامي المسرحي الذي يحاكي فعلًا معينًا أو حدثًا معينًا له طول معين، ويشترط في هذا البناء الدرامي أن يعبر عنه بكلام ممتع؛ أي الأفضل أن يكون شعرًا ذا وزن وإيقاع يمكن غناؤه. كما يشترط في هذا البناء الدرامي أن يكون محاكاة لأفعال البشر الحقيقيين ولا يكون معتمدًا على التخيل أو الخيال المطلق. وأن يكون قادرًا على توليد انفعالات معينة في النفس الإنسانية خاصة الرحمة والخوف.

وإذا ما تم بناء هذا العمل على ذلك النحو كان في عرف أرسطو قادرًا على إحداث التأثير المطلوب في المتلقين. وهذا التأثير معروف عنده بالتطهير Katharsis. إنها تطهر نفس المتلقي من مثل هذه الانفعالات التي تثيرها فيه.

إن أرسطو يعتبر أن أعظم أجزاء التراجيديا هو "نظم الأعمال؛ فالتراجيديا ليست محاكاة للأشخاص بل للأعمال والحياة، وللسعادة والشقاء، والسعادة والشقاء هما في العمل[2]. إن القصة إذن هي أساس العمل التراجيدي وهي على حد تعبير أرسطو: «نواة التراجيديا والتي تتنزل منها منزلة الروح»[3].

ومع أن القصة هي أساس العمل ونواته الأولى، فإنها ينبغي أن تتكامل مع العنصرين الأساسيين الآخرين وهما: الأخلاق والفكر؛ حيث إن التراجيديا ليست محاكاة لأي عمل إنساني كيفما اتفق، وإنما هي محاكاة لفعل، وهذا الفعل ينبغي أن يكون تصويرًا لأخلاق مجيدة يسعى الكاتب أن يعبر عنها ويثير من خلالها أفكارًا لدى المتلقي، ولن يكون ذلك ممكنًا إلا إذا كان لدى الكاتب أو الشاعر التراجيدي «القدرة على قول الأشياء

---

(1) نفسه: (6)، ص 48 - 50.

(2) نفسه: ص 52.

(3) نفسه: ص 54.

الممكنة والمناسبة»[1] بمعنى ألا يشطح بنا بعيدًا عما يمكننا عمله أو ما يناسبنا من السلوك الأخلاقي القويم.

وينبغي كذلك لكي يأتي العمل التراجيدي مكتملًا أن تتوائم العناصر الثلاثة السابقة مع العناصر الثلاثة الأخرى: العبارة والغناء والمناظر. أما العبارة فيعني بها أرسطو كما قيل من قبل التعبير بواسطة الكلمات؛ إذ ينبغي أن تكون هذه الكلمات أو الألفاظ المعبر بها سواء جاءت على صورة الشعر أو صورة النثر[2]، ينبغي أن تكون قوية ومعبرة بدقة عن المعاني والأفعال والانفعالات التي تعبر عنها. أما الغناء فهو - على حد تعبير أرسطو - أعظم المحسنات الممتعة في صنعة التراجيديا، وعلى ذلك فهو عنصر هام من عناصر التراجيديا، وينبغي أن يتوافق مع بقية العناصر. أما المنظر فهو وإن كان مما يستهوي النفس أقل الأجزاء صنعة وأضعفها بالشعر نسبًا[3] ولذلك فهو صنعة مسرحية أكثر منه صنعة تختص بالشعر، ولعل قصد أرسطو هنا أن تهيئة المناظر في العرض المسرحي مسألة تتعلق بالفن المسرحي المعروف ذاته أكثر من كونها من عمل الشاعر أو الكاتب الذي يكتب العمل الدرامي؛ ولذلك فهو ربما يكون أضعف هذه العناصر لأنه قد يختلف من عرض إلى آخر.

(ب) البناء الدرامي للتراجيديا:

يعود أرسطو بعد أن يعرض لتلك العناصر الهامة للتراجيديا إلى الحديث مرة أخرى عن ما يسميه نظم الأعمال التراجيدية أو تأليفها بتعبيرنا الحديث؛ فكاتب العمل التراجيدي ينبغي أن يراعي كما قلنا من قبل إنه إنما يحاكي فعلًا كاملًا وله عِظم. ولكي تتم له هذه المحاكاة وتتوافر فيها عناصر القوة والكمال والعِظم ينبغي أن يدرك أن أي عمل كامل من هذا النوع ينبغي أن يكون له مبدأ ووسط ونهاية، والمبدأ هو ما لا يكون بعد شيء آخر

(1) نفسه: ص 54 - 56.
(2) نفسه: ص 56.
(3) نفسه: ص 56، ص 58.

بالضرورة، ولكن شيئًا آخر يكون أو يحدث بعده على مقتضى الطبيعة. أما النهاية فهي على العكس ما يكون هو نفسه بعد شيء آخر على مقتضى الطبيعة إما بالضرورة أو بحكم الأغلب ولكن لا يتبعه شيء آخر. والوسط هو ما يتبع آخر ويتبعه آخر أيضًا. فينبغي إذن في القصص المحكمة ألا تبدأ من أي موضع اتفق ولا تنتهي إلى أي موضع اتفق، بل تصطنع الأشكال التي ذكرناها[1].

وواضح أن أرسطو بهذه العبارة الشافية أيضًا قد وضع ولأول مرة يده على طبيعة أي قص أو أي عمل مسرحي على ما بينهما من صلة معروفة كان هو أيضًا أول مَن أدركها. وطبيعة القص الدرامي ينبغي أن يكون ذا أجزاء؛ مقدمة أو مدخل ثم وسط ثم نهاية الحدث. وحبكة القص ينبغي أن تقوم على مراعاة التسلسل الدرامي والزمني والتراتب المنطقي للأحداث؛ إذ ينبغي أن يحسن الكاتب اختيار نقطة البداية وينتقل منها إلى جسد العمل الدرامي أو وسطه بشكل يكشف عن المضمون الحقيقي للحدث الذي يطلق عليه أرسطو عقدة العمل، ليبدأ الكاتب بعد ذلك حل هذه العقدة وهو ما يشكل نهاية العمل.

وقد برع أرسطو في تفصيل الحديث عن طبيعة هذا البناء الدرامي للتراجيديا وإعادة صياغته بأكثر من صورة؛ فإن كان في بداية حديثه عنه قد أسماه «بداية ووسط ونهاية» كما في العبارة السابقة، فإنه بعد ذلك قد اعتبر «أن الأجزاء المتميزة التي تنقسم إليها التراجيديا هي «المقدمة، القطعة (أي وسط العمل وجسده الحقيقي)، والخروج»[2]. ثم أعاد تلخيص أجزاء العمل في كلمتين اثنين هما: العقدة والحل؛ ففي كل تراجيديا عقدة وحل؛ فالأمور التي تقع خارج التراجيديا وبعض الأمور التي تقع داخلها هي العقدة، وسائرها هو الحل. وهو يعني بالعقدة كما يقول: «ما يكون من البدء إلى ذلك الجزء الذي يحدث منه التحول إلى سعادة وإلى شقاء». ويعني بالحل «ما يكون من بدء التحول إلى النهاية»[3].

---

(1) نفسه: (7)، ص 58.

(2) نفسه: (12)، الترجمة العربية، ص 74.

(3) نفسه: (18)، الترجمة العربية، ص 102.

إن الموضوع الرئيسي للتراجيديا هو العقدة فهي ما تمهد له بداية العمل أو مقدمته، وهي ما يتطلب الحل في نهاية العمل. ولذلك فالعقدة يجب أن تعرض لما يمكن أن يحدث وفقًا للاحتمال أو الضرورة. والمحتمل هو ما يقع في معظم الأحوال، والضروري هو ما ينبغي أن يقع ضرورة. والاختلاف بينهما ليس إلا اختلافًا في الدرجة. ومعنى ذلك أنه ينبغي أن يكون في ارتباط الأحداث منطق معين يقنع المتلقي؛ بحيث يبتعد عما لا يمكن أن يقنعه. وذلك كان السبب في أن أرسطو فضل من البداية المستحيل المحتمل على الممكن الذي لا يقبل التصديق؛ فما لا يمكن حدوثه في العالم الواقعي يتحول بخيال الشاعر وقوة إقناعه إلى مقنع. وبناء على ذلك فإن المصادفة في الدراما لدى الشاعر تصبح ضعفًا في التأليف؛ لأنها لا تتفق مع قوانين الطبيعة وتبدو غير مرتبطة بالعمل بسبب معقول. ومن هذه الناحية كان وصف أرسطو للشعر بأنه أكثر فلسفة من التاريخ، فالشاعر يعلو على الطبيعة وهو أقرب إلى الفلسفة، نعم! لكنه لا ينبغي مع ذلك أن يعارض الطبيعة[1].

(جـ) غاية التراجيديا:

إن غاية أي عمل فني عند أرسطو إنما هو إثارة المتلقي والتأثير فيه بشكل أو بآخر؛ ففي مجرد قص الحوادث الواقعية على أحد تجد الفرد يقابل ذلك إما «بالألم أو بالفرح». وبمجرد أن تشاهد صورة لشخص، فإن ذلك يثير لذة بمجرد وقوع تلك الصورة تحت النظر[2]. ذلك الذي يحدثه فينا أثر سماع قصة أو مشاهدة صورة لشخص، يحدثه فينا الفن الذي يقابل ذلك ويحاكيه سواء كان فن القصة أو فن التصوير أو فن الموسيقى،

---

(1) د. أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص 66.

وراجع قول أرسطو في «الشعر»: إن الشعر أقرب إلى الفلسفة وأسمى مرتبة من التاريخ، لأن الشعر أميل إلى قول الكليات، على حين أن التاريخ أميل إلى قول الجزئيات. والكل هو ما يتفق لصنف من الناس أن يقوله أو يفعله في حال ما على مقتضى الرجحان أو الضرورة (نفس المصدر (9)، ص 64 من الترجمة العربية).

(2) أرسطو طاليس: السياسة (ك 5 – ب 5 – (ف 6))، الترجمة العربية، ص 302.

وقد اهتم أرسطو بمعالجة الفن الأخير في كتاب السياسة، فتحدث عما تحدثه الموسيقى من أثر على المتلقي؛ فباللحن الشجي تحزن النفس وتنقبض، بينما ألحان أخرى ترقق القلب، بينما تثير موسيقى من نوع ثالث الحماسة في النفس[1].

لكل ذلك أكد أرسطو ضرورة إدخال التربية الفنية عمومًا والتربية بالموسيقى ضمن نظريته التربوية في المدينة الفاضلة. وما ذلك إلا لحرصه على ذلك التطهير الذي تحدثه هذه الفنون في نفوس المتلقين.. إنه يثير فيهم أحاسيس مختلفة تتراوح بين اللذة والألم، بين السعادة والشقاء، بين الخوف والرحمة والشفقة[2].

إن كل هذه الانفعالات من شأن التراجيديا أن تثيرها أيضًا في النفس الإنسانية «فالخوف والشفقة قد يحدثان عن المنظر المسرحي، وقد ينتجان من نظم الأفعال»[3]. وواجب الشاعر أن يعرف لذة الشعور بالشفقة أو الخوف متخذًا سبيل المحاكاة[4].

إن هدفًا من أهداف التراجيديا إذن هو أن تطهر النفس، نفس المتلقي سواء كان قارئًا أو مستمعًا أو مشاهدًا عن طريق إثارة انفعالات الإشفاق والخوف في نفسه؛ الإشفاق على البطل التراجيدي مما قد عاناه وما يعانيه، والخوف عليه مما ينتظره من المعاناة ومما يقال في هذا الصدد: إن الإشفاق هنا إنما يكون إشفاقًا من المتفرج على البطل، وأما الخوف فإنه يكون خوفًا من المتفرج على نفسه خشية أن يصيبه مثل ما أصاب البطل في العمل التراجيدي، أو قل إنه خوف يحسه المتلقي من المجهول بصفة عامة[5] سواء من المجهول الذي سيواجه البطل أو الذي يمكن أن يواجهه هو في حياته.

(1) نفسه (ك 5 – ب 5 – (ف 8))، ص 302 - 303.

(2) Ross (S. W. D.): Aristotle, P.283-284.

(3) أرسطو طاليس: الشعر (14)، الترجمة العربية، ص 80.

(4) نفسه: ص 82.

(5) د. زكي نجيب محمود، مقدمته للترجمة العربية لكتاب الشعر لأرسطو، ص(ط).

رابعًا: مذهب أرسطو في النقد الأدبي والفني:

إن صورة الفن الجيد عند أرسطو قد اتضحت مما سبق وأن عرضناه حول رؤيته للمحاكاة الجيدة باعتبارها جوهر العمل الفني أو الأدبي. وفي ضوء ذلك تتضح الخطوط العريضة لنظريته في النقد؛ إذ بقدر ما يقترب الشاعر أو الأديب أو الفنان من تحقيق تلك الصورة المثلى للمحاكاة بحسب نوع التعبير الفني الذي اختاره، وبالشروط التي ينبغي مراعاتها سواء في موضوع هذا العمل أو في القصة المستخدمة فيه أو في الحبكة الدرامية أو في الغاية التي ينبغي أن يحدثها في المتلقي... إلخ. أقول بقدر ما يقترب الشاعر أو الأديب أو الفنان من تحقيق تلك الصورة المثلى، بقدر ما يكون عمله جيدًا ومحققًا للكمال الأدبي والفني بالمعنى الأرسطي، وبقدر ما يبتعد بعمله عن تحقيق عناصر تلك الصورة المثلى بقدر ما يكون عمله رديئًا.

وإذا ركزنا على الموضوع الأساسي لكتاب فن الشعر وما يقال هنا قد يقبل التعميم على سائر الفنون لوجدنا فيما يقول أرسطو أن الخطأ الشعري نوعان؛ خطأ يتبع الشعر نفسه، وخطأ يتبع أغراضه؛ فإذا أراد الشاعر محاكاة المستحيل لعجزه أو ضعف شاعريته فالخطأ راجع إلى الشعر. أما إذا أخطأ لسوء اختياره فرسم جوادًا يمد أماميته معًا، أو أخطأ في أمر من أمور صناعة بعينها كالطب أو غيره فليس هذا الخطأ راجعًا إلى صناعة الشعر نفسها[1].

تلك هما الصورتان العامتان للخطأ؛ فالخطأ الذي يمكن تصيده ونقد العمل الفني على أساسه، إما إن يكون متعلقًا بالعمل الفني ذاته أو متعلقًا بشيء ما خارجه، وإن كان قد أدخله صاحب العمل فيه بشكل أو بآخر.

والحقيقة التي يجب أن يعلمها الناقد لكي ينقد العمل الفني على أساسها حسب أرسطو هي «أن الشاعر في محاكاته شأنه في ذلك شأن الفنان وكل صانع صورة يجب ضرورة أن يسلك في محاكاة الأشياء أحد طرق ثلاثة؛ إما أن يحاكيها كما كانت أو تكون، وإما أن يحاكيها كما تقال أو تظن، وإما أن يحاكيها كما ينبغي أن تكون. وهو يعبر عنها

---

(1) أرسطو طاليس: المصدر السابق، (25)، الترجمة العربية، ص 142.

باللغة؛ إما بالأصل الشائع منها، وإما بالغريب، وإما بالمستعار. وثمة وجوه كثيرة أخرى للتصرف في اللغة يسمح بها للشاعر. أضف إلى ما تقدم أن المعايير التي تطبق على الشعر غير تلك التي تطبق على السياسة وغير التي تطبق على الصنائع الأخرى»[1].

وعلى ضوء تلك الحقيقة وفي ظل مراعاة هذه الخصوصية لفن الشعر ينبغي نقد الشعر. إذن من أول معايير النقد هو مراعاة خصوصية هذا الفن وأدواته ووسائل التعبير فيه، وقدر الحرية الممنوحة للفنان كي يعبر عن عمله الفني من خلال تلك الوسائل لتحقيق الغاية المنشودة، وإذا كان من الضروري هنا مراعاة الخصوصية، فإن العامل المشترك بين الفنون لابد أن يراعى أيضًا، فكل الفنون محاكاة. وهي محاكاة ذات ثلاث درجات فقط لا غير؛ أولها المحاكاة المقلدة للفعل أو للأشياء كما هي، وثانيها المحاكاة لها كما تقال أو كما تظن، وثالثها محاكاتها كما ينبغي أن تكون. وهذه الصور الثلاث للمحاكاة هي المتاحة وهي في ذات الوقت ما يتبلور في ضوئها قدرته على الحركة وعلى الإبداع في فنه؛ فإذا اعترض معترض مثلًا على التصوير بأنه غير مطابق للحقيقة فيمكن أن يجاب بأن الشاعر إنما مثل الأشياء كما ينبغي أن تكون، ثم قد لا يكون التصوير أسمى من الحقيقة[2].

ويأتي بعد ذلك ضرورة مراعاة البعد الأخلاقي في العمل الفني؛ إذ إن العمل الفني وبالذات التراجيدي ينبغي كما قلنا فيما سبق أن يكون محاكاة لما هو شريف وخير، فالصلة وطيدة لدى فيلسوفنا بين الجمال في العمل الفني وبين الخير الذي يعبر عنه. وليس معنى ضرورة وجود هذه الصلة بين الجمال والخير أنها صلة مطلقة؛ فقد رأينا من قبل أنه إذا كانت التراجيديا محاكاة لكل ما هو سام وشريف، ولكل فعل جليل وكامل، فإن الكوميديا محاكاة للأدنياء أي لكل ما هو مثير للسخرية والضحك من نقائص البشر. ومن جانب آخر فإنه وعلى حد تعبير أرسطو، فإن البحث في جمال العبارة أو العمل أو عدم جمالها ينبغي ألا يقتصر على النظر فيما عمل أو قيل: أشريف هو أم خسيس،

(1) نفسه.

(2) نفسه: ص 144.

بل يجب أن ينظر أيضًا في القائل أو الفاعل، ومَن قيل أو فعل له، ومتى، ولِمَ، كأن يبحث مثلًا: أكان هذا القول أو الفعل لكسب منفعة أكبر أو لدفع مضرة أكبر؟[1].

إن الناقد للعمل الفني ينبغي أن يعمل عقله في الجزئية التي يريد نقدها من هذا العمل سواء كانت لفظًا أو معنى يراد التعبير عنه، أو كانت الغاية من العمل الفني ككل أو من هذه الجزئية بالذات، ففي الصنعة الشعرية يفضل (مثلًا) المستحيل المقنع على الممكن غير المقنع، والأمور غير المعقولة والخلق الخسيس معيبان إذا لم تكن ثمة ضرورة إلى مخالفة العقل[2].

وعلى أي حال فإن أرسطو قد عدَّد المآخذ التي يمكن أن تؤخذ على كتاب العمل الفني أو الأدبي بوجه عام وعلى الشعراء بوجه خاص وحصرها في خمسة أنواع هي: «مخالفة العقل، أو إيذاء الشعور، أو التناقص، أو الخروج على أصول الصناعة»[3]. وفي نفس الوقت فقد حصر الحلول التي يمكن أن نبحث عنها في تلك الأحوال الخمسة التي تؤخذ على الأديب أو الفنان أو الشاعر في اثني عشر حلًا يمكن مواجهة النقاد بها[4].

ومعنى هذه الحلول أن ثمة استثناءات ودرجات لكل واحدة من تلك الأحوال الخمسة التي تؤخذ على العمل، ويمكن أن يرد من خلالها على تلك الانتقادات التي توجه إلى العمل الفني أو الأدبي.

وبوجه عام فإن فلسفة الفن عند أرسطو لا تفهم جيد الفهم إلا في ضوء رؤيته الميتافيزيقية والطبيعية العامة للوجود، وفي ضوء تفسيره للنفس الإنسانية التي قوامها: عقل ولا عقل (انفعالات). وبقدر ما يحقق الفن المتعة والتطهير للمتلقي؛ بحيث يمكنه من التخلص من الانفعالات الدنيئة ليعيش وفقًا لعقله الواعي، وللفضيلة الواجب التحلي

---

(1) نفسه، ص 144.

(2) نفسه: ص 150.

(3) نفسه: ص 152.

(4) نفسه.

بها، بقدر ما يكون فنًّا جيدًا أيًّا ما كانت صورته، وأيًّا ما كانت وسيلة التعبير فيه. ففي ضوء هذه الرؤية العامة لأرسطو كان تمييزه مثلًا بين الفن الجيد والفن الرديء، وكان تفضيله للتراجيديا على الكوميديا. وهكذا في كل الأحوال يفضل أرسطو دائمًا كل عمل يؤدي إلى قرب الإنسان من تحقيق كمال حياته العاقلة سواء كان فنًّا أو علمًا.

* * *

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر (مؤلفات أرسطو):

1 - The Works Of Aristotle, The Loeb Ed., In The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, William Heine Mann Ltd, Mcmlv, First Printed 1933, Reprinted 1956.

(أ) الترجمات العربية:

2 - أرسطو: المقولات، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، في "منطق أرسطو" الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948م.

3 - أرسطو: العبارة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، في "منطق أرسطو" الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948م.

4 - أرسطو: التحليلات الأولى، ترجمة تزاري، تحقيق عبدالرحمن بدوي في "منطق أرسطو" الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948م.

5 - أرسطو: التحليلات الثانية، ترجمة أبو بشر متى بن يونس، تحقيق عبدالرحمن بدوي، منطق أرسطو، الجزء الثاني، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1949م.

6 - أرسطو: الطوبيقا (الجدل)، ترجمة أبي عثمان الدمشقي، تحقيق عبدالرحمن بدوي، "منطق أرسطو" الجزء الثاني والجزء الثالث، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصري، 1949م، 1952م.

7 - أرسطو: الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا)، نقل عيسى بن إسحق بن زرعة وآخرين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، في "منطق أرسطو" الجزء الثالث، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1952م.

8 - أرسطو: دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس) ترجمة وتقديم عبدالغفار مكاوي، صنعاء، جامعة صنعاء، مجلة كلية الآداب، العدد الثالث، 1982م.

9 - أرسطو: النفس: ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاته قنواتي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، 1954م.

10 - أرسطو: الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الجزء الأول 1964م، الجزء الثاني 1965م.

11 - أرسطو: الكون والفساد، نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، الدار القومية للطبيعة والنشر، بدون تاريخ.

12 - أرسطو: في السماء، ترجمة يوحنا بن البطريق، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1961م.

13 - أرسطو: أجزاء الحيوان، ترجمة يوحنا بن البطريق، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، الأولى، 1978م.

14 - أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسيةوقدم له بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، جزءان، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924م.

15 - أرسطو: السياسة، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م.

16 - أرسطو: في الشعر، ترجمه حديثة وتحقيق للترجمة القديمة لأبي بشر متى بن يونس د. شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م.

(ب) الترجمات الإنجليزية:

17 - Aristotle: Prior Analytics, Translated By A. J. Jenkinson In Great Books Of The Western World, The Works Of Aristotle, Volume I., William Benton, Publisher, Encyclopedia Britannica, Inc., Chicago – London – Toronto, Copyright In The United States Of America, 1952.

18 - Posterior Analytics, Translated By G. R. G. Mure, In Great Books Of The Western World, Part8, The Works Of Aristotle, Vol.I, U.S.A., 1952.

19 - On Sophistical Refutations, Translated By W. A. Pickard – Cambridge, In Great Books Of The Western World P.8, Aristotle, Vol.I.

20 - Metaphysics, Translated by W. D. Ross, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

21 - De Anima, Edited With Introduction And Commentary By S. W. D. Ross, Oxford, At The Clarendon Press, 1962.

22 - On Sense And The Sensible, Translated By J. I Beare, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

23 - On Memory And Reminiscence, Translated By J. I. Beare, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

24 - On Dreams, Translated By J. I. Beare, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

25 - On Youth And Old Age, Translated By G. R. T. Ross, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

26 - On Generation And Corruption, Translated By H. H. Joachim, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

27 - On The Heavens, Translated By J. L. Stocks, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

28 - De Plantis, Translated By E. S. Foster, The Works Of Aristotle, Translated Into English Under The Editorship Of W. D. Ross, Vol. Vi, Opuscula, Oxford, At The Clarendon Press, 1961.

29 - Ethics: Book X., Translated Y Wardman J. L., In The Philosophy Of Aristotle, A New Selection By Renford Bambrough, A Mentor Books, 1962.

30 - The Nicomachean Ethics, Translated By Joachim H. H., A Commentary D. A. Rees (Ed.), New York And London, Oxford University Press, 1951.

ثانيًا: المراجع:

(أ) المراجع العربية:

31 – ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م.

32 – ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بوريج، الجزء الثالث، دار المشرق ببيروت، الطبعة الثانية، 1973م.

33 – أفلاطون: ثياتيتوس (أو عن العلم)، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.

34 – أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية بالقاهرة، 1977م.

35 – أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، 1984م.

36 – اميل برييه: تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ببيروت، 1982م.

37 – برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983م.

38 – برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1967م.

39 – بول موي: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

40 – جان بيرديمون: الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، المنشورات العربية – سلسلة ماذا أعرف، بيروت، 1974م.

41 – جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، بيروت، 1985م.

42 – جورج جيمس: التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1996م.

43 – جورج سارتون: تاريخ العلم – الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1970م.

44 – حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

45 – زكي نجيب محمود: مقدمته لكتاب في الشعر لأرسطو، ترجمة د. شكري عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م.

46 – عبدالرحمن بدوي: أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثانية، 1980م.

47 – فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1977م.

48 – ماجد فخري: أرسطو طاليس – المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م.

49 – محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي – أرسطو والمدارس المتأخرة؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، القاهرة – بدون تاريخ.

50 – مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1997م.

51 – مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1995م.

52 – مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1995م.

53 – مصطفى النشار: أفلاطون والفن، نشر بكتاب فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1998م.

54 – مصطفى النشار: أرسطو.. واكتمال المشروع الحضاري اليوناني، نشر بكتاب فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1998م.

55 – مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م.

56 – مصطفى النشار: الخطاب السياسي في مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

57 – مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي – الجزء الثاني (السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 2000م.

58 – ول ديورانت: قصة الحضارة – الجزء الثاني من المجلد الثاني (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة الطبعة الثانية، 1968م.

59 – يان اسمان: ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د. زكية طبوزادة ود. علية شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1996م.

60 – يان لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبدالحميد صبره، منشأة المعارف بالإسكندرية، الإسكندرية، 1961م.

61 – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة الطبعة الثالثة، 1953م.

(ب) المراجع الأجنبية:

62 - Allan (D. J.): The Philosophy Of Aristotle, Oxfod University Press, London 1952.
63 - Barnes (Jonathan): Aristotle's Concept Of Mind, Meeting Of The Aristotelian Society At 5/7 Tanvastock Place, London – January 1972.
64 - Canon (W. B.): The Way of an Investigator, New York, Norton 1954.
65 - Chroust (A. H.): Aristotle – Volume I, Routledge & Kegan Poul, London 1973.
66 - De Corte (M.): La Doctrine D'intelligence Chez Aristote, Essai D'exevgese J. Vrin, 1934.
67 - Diury's Modern English – Greek And Greek – English, Disk Dictionary, D. C. Divery Inc., Publishers, New Yrok, 1979.
68 - Dumitriu (A.): History Of Logic, Vol.I, Copyright, English Edition, Abacus Press 1977.
69 - Edel (Abraham): Aristotle And His Philosophy, The University Of North Carolina Press, Croom Helm Ltd, U.S.A., 1982.
70 - Farrington (B.): Aristotle Founder Of Scientific Philosophy, Weidenfeld & Nicolson Ltd., London 1965.
71 - Finley (M. I.): The Ancient Greeks, Penguin Books, Reprinted 1979.
72 - Fuller (B. A. G.): History Of Greek Philosophy (Aristotle), Henry Holt And Company, New York, U.S.A. 1931.
73 - Henderson (L. J.): The Order Of Nature, Cambridge, Harvard University Press, 1917.
74 - Hicks (R. D.): His Introduction To His Translation Of De Anima Of Aristotle, Cambridge 1907.
75 - Jaeger (W.): Aristotle – Fundamentals Of The History Of His Development, Translated By R. Robinson, Second Ed., Oxford University Press 1967.
76 - Lear (J.): Aristotle – The Desire Of Understand, Cambridge University Press, 1988.
77 - Lloyd: Aristotle – The Growth & Structure Of His Thought, Cambridge University Press, London 1982.
78 - Mckeon (R.): Introduction To Aristotle, Edited By Mckeon, The Modern Library, New York 1974.
79 - Plato: The Statesman, English Trans By B. Jowett In Great Books Of The Western World University Of Chicago 1988.
80 - Plato: Timaeus: English Trans By F. M. Cornford In His Book Plato's Cosmology, Routledge & Kegan Paul, London 1956.
81 - Randall (John Herman): Aristotle, Columbia University Press, New York And London 1962.
82 - Ross (S. W. D.): Aristotle, Methuen & Coltd, London, Reprinted 1971.
83 - Sinclair (T. A.): His Introduction To His Translation To The Politics Of Aristotle, Penguin Books, Reprinted 1977.

84 - Taylor (A. E.): Aristotle, Dover Publications Inc., New York, 1955.

85 - Wild (K. W.): Plato's Presentation Of Intuitive Mind In His Portrait Of Socrates, Philosophy Vol.Xiv, 1939.

86 - Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Translated By L. R. Palmer, Thirteen Ed., Dover Publication, Inc. New York, 1980.

* * *

المحتويات

الفصل الثاني : مؤلفاته وأسلوبه

الفصل الثالث : نظرية المعرفة

الفصل السادس : علوم الحياة.. ونظرية النفس

الفصل السابع : الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى

الفصل الثامن : فلسفة الأخلاق

الفصل التاسع : فلسفة السياسة

الفصل العاشر : فلسفة الفن

* * *

مؤلفات الأستاذ الدكتور / مصطفى النشار

1 - نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، 1968م.

2 - فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، 1984م.

3 - نظرية المعرفة عند أرسطو، 1985م.

4 - فلاسفة أيقظوا العالم، 1988م.

5 - نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، 1992م.

6 - نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، 1995م.

7 - مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، 1995م.

8 - فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها، 1995م.

9 - التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

10 - التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

11 - مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي «الجمهورية والقوانين»، 1997م.

12 - من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، 1997م.

13 - المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، 1997م.

14 - مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، 1997م.

15 - مدخل جديد إلى الفلسفة، 1998م.

16 - الخطاب السياسي في مصر القديمة، 1998م.

17 - تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين، 1998م.

18 - ضد العولمة، 1999م.

19 - في فلسفة الثقافة، 1999م.

20 - تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، 1999م.

21 - تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني)، السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون، 2000م.

22 - بين قرنين - معًا إلى الألفية السابعة، 2000م.

23 - رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، 2002م.

24 - أرسطو طاليس - حياته وفلسفته، 2002م.

25 - أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري - رائد التصوف الإسلامي، 2002م.

26 - أعلام التراث الفلسفي المصري (2) علي بن رضوان وفلسفته النقدية، 2003م.

27 - أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير، 2003م.

28 - ما بعد العولمة - قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري، 2003م.

29 - حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي، 2004م.

30 - الفكر الفلسفي في مصر القديمة، 2004م.

31 - ثقافة التقدم وتحديث مصر، 2004م.

32 - الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة (تحرير)، 2005م.

33 - فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، 2005م.

34 - التفكير العلمي - الأسس والمهارات (بالاشتراك)، 2005م.

35 - في فلسفة الحضارة - جدل الأنا والآخر - نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، 2006م.

36 - الحرية والديمقراطية والمواطنة - قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، 2008م.

37 - في فلسفة التعليم - نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي والعشرين، 2008م.

38 - العلاج بالفلسفة - بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، 2010م.

39 - الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية، 2010م.

40 - تاريخ العلم عند العرب، 2011م.

41 - أعلام الفلسفة - حياتهم ومذاهبهم، 2011م.

42 - مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، 2011م.

43 - مدخل إلى الفلسفة الشرقية القديمة، 2011م.

44 - فلسفة التاريخ: معناها ونشأتها وأهم مذاهبها، 2011م.

* * *

تاريخ الفلسفة اليونانية

الغراف ◆ حسين جبيل

لم تفقد كتابات "أرسطو" الأخلاقية والسياسية بريقها بعد، بل إن الأمر الذي يدهشنا حقًا أن بعض آراء "أرسطو" السياسية لا تزال قادرة على توصيف وحل الكثير من المشكلات السياسية المعاصرة، كما لا تزال بعض نظرياته السياسية قادرة على إلهامنا وإفادتنا فيما نعايشه من مشكلات أخلاقية وسياسية كثيرة معاصرة!

إن الفضيلة عند "أرسطو" متعلقة بانفعالات الإنسان وأفعاله؛ ولذا فإنه يرى أن سالك الفضيلة إنما هو حر يمتلك إرادة الفعل الأخلاقي، وإلا ما قابلنا أفعاله بالثناء والمدح. إن على الإنسان دائمًا أن يعي معنى الفضيلة، وأن يربأ بنفسه عن الجهل بها، وإذا ما أدرك معناها ينبغي ألا يتوقف عند حدود العلم النظري، بل ينبغي أن يسلك إراديًّا واختياريًّا وفقًا لما علم!

إن وجود نظام تربوي مطابق لدستور الدولة.. تلك نقطة في غاية الأهمية من وجهة نظر "أرسطو" لاستقرار الدول؛ حيث إن أنفع القوانين – حسب تعبيره – تصير لغوًا إذا كانت الأخلاق والتربية لا تطابق المبادئ السياسية الديمقراطية. ولقد سبق "أرسطو" بهذا المبدأ كل النظم السياسية الحديثة التي اتخذت بالفعل من نظامها التربوي أداة للاستقرار السياسي؛ نظرًا لأنها تربي وتعلّم النشء المبادئ السياسية وتغرس فيهم احترام هذه المبادئ.

والمؤلف هو أستاذ الفلسفة القديمة ورئيس قسم الفلسفة (كلية الآداب – جامعة القاهرة)، وله العشرات من المؤلفات العلمية القيِّمة التي تدور جميعها حول الفلسفة في العصر



9 789774 278174

الدار المصرية اللبنانية